This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

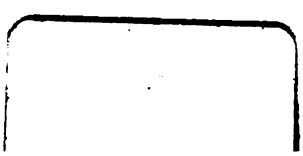
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

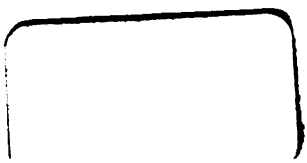
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07572434 8





Uhlands Schriften

zur

Geſchichte der Dichtung und Sage.

Sechster Band.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung.
1868.

Col No
748/05

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Vorwort des Herausgebers.

Die „Sagenforschungen" sind ausgeführt in der Zeit, nachdem der Verfaßer seine Lehrthätigkeit an der Universität Tübingen eingestellt hatte. Der erste Band erschien 1836 im Druck, im gleichen Verlage wie jetzt wider. Er enthielt den Mythus von Thôr. Der neue Abdruck schließt sich genau an den ersten an. Einzelne Bemerkungen, welche Uhland mit Bleistift in seinem Handexemplar nachgetragen hat, sind hier theils in den Text eingefügt, theils in den Noten mitgetheilt, immer in eckige Klammern gefaßt, um sie als spätere Zusätze zu kennzeichnen.

Von der Fortsetzung hat sich in Uhlands Nachlaß nur ein Theil der Abhandlung über Odin vorgefunden. Die Einleitung ist nach dem Datum am Rande am 20 September 1837 angefangen und mit deutscher Schrift geschrieben. Die Abhandlung selbst scheint um fast zwei Jahrzehende jünger und ist mit lateinischen Buchstaben geschrieben, wie sie Uhland erst in der spätesten Zeit für seine zum Druck bestimmten wißenschaftlichen Arbeiten in Anwendung brachte. Diese mit lateinischer Schrift geschriebene Abhandlung ist im Manuscript ohne Rücksicht auf die Einleitung foliiert, oder vielmehr die 95 halben Bogen sind gezählt. Daß die Abhandlung in diese Ordnung gehöre und mit den gegebenen Capiteln zunächst abgeschloßen sei, ergibt sich auch aus einem in mehrfacher Faßung vorhandenen Inhaltsverzeichnis. Als Titel des ganzen ist in einer der Inhaltsübersichten obenangestellt:

„Odin als Dichtergott.“ In einer früheren ist eine Einleitung nicht erwähnt, in einer späteren dagegen ist sie vorangestellt.

In keinem der Inhaltsverzeichnisse ist dagegen der letzte, hier im Anhang gegebene Abschnitt über Skirnisför aufgeführt. Er bezieht sich aber widerholt in Citaten auf das Frühere und erweist sich auch schon durch die lateinische Schrift und das Äußere als zu dem Buche gehörig. Eine Überschrift ist nicht vorhanden, auch sind die Blätter des Manuscripts nicht mit Zahlen versehen.

Die Verweisung auf neuere Fachlitteratur schien für diesen Theil meist unterbleiben zu können. Was seit Jakob Grimms deutscher Mythologie Bergmann, Maurer, Möbius, Lüning, Simrock, Weinhold u. a. in diesem Gebiet geleistet haben, ist bekannt; die Anführung im einzelnen wird hier nicht erwartet werden.

Nicht unterlaßen kann ich, noch beihelfender Freunde dankbar zu erwähnen. Felix Liebrecht hat mich manchfach bereitwillig unterstützt; ihm verdanke ich zu S. 193 noch die Hinweisung auf Minos, *Διὸς ὀαριστής* (Odyssee 19, 179). Hermann Kurz macht darauf aufmerksam, daß S. 223 von den herbeigezogenen griechischen Mythen nur eine behandelt ist; unter der andern möge die Sage von Orion gemeint sein; und wir dürfen bedauern, daß Uhland seine Gedanken darüber nicht weiter ausgeführt hat.

Tübingen, 20 Merz 1868.

A. v. Keller.

Sagenforschungen.

Der Mythus von Thôr

nach nordiſchen Quellen.

[Gedruckt Stuttgart und Augsburg im Verlag der Cotta'ſchen Buchhandlung 1836.]

Abkürzungen.

D. Gramm. = Jacob Grimms Deutſche Grammatik. I—III. Götting. 1822—31.
D. Myth. = Ebd. Deutſche Mythologie, daſ. 1835. [Die von mir in eckigen Klammern beigeſetzten Zahlen deuten auf die 2te Auflage, von 1844. K.]
D. Rechtsalth. = Ebd. Deutſche Rechtsalterthümer, daſ. 1828.
Edd. Havn. = Edda Sæmundar hinns Fróda ꝛc. I—III. Havn. 1787—1828.
Faye = Norske Sagn samlede og udgivne af A. Faye Arendal 1833.
Fornald. S. = Fornaldar Sögur Nordrlanda utg. af C. C. Rafn. I—III. Kaupm. 1829—30.
Fornm. S. = Fornmanna Sögur. I—III. Kaupm. 1825—27.
Lex. isl. = Lexicon islandico-latino-danicum Biörnonis Haldorsonii cura R. K. Raskii ed. I. II. Havn. 1814.
Lex. myth. = Priscæ veterum borealium mythologiæ lexicon ꝛc. auct. Finno Magnusen. Havn. 1828, auch in Edd. Havn. III. Beſonders reichhaltig s. v. Thôrr, S. 617 ff.
Sæm. Edd. = Edda Sæmundar hinns Fróda ꝛc. ex recens. Er. Chr. Rask curavit A. A. Afzelius. Holm. 1818. Einzelne Lieder daraus:
Aeg. = Aegis-drecka, S. 59. Alv. = Alvîs-mâl, S. 48. Fafn. = Fafnis-mâl, S. 186. Grîmn. = Grîmnis-mâl, S. 39. Hamd. = Hamdis-mâl, S. 269. Harb. = Harbarz-lioð, S. 75. = Hâv. = Hâva-mâl, S. 11. Hrafn. = Hrafnagaldur Oðins, S. 88. Hým. = Hýmis-qviða, S. 52. Hyndl. = Hyndlu-lioð, S. 113. Lodf. = Lodfafnismâl, S. 24. Rîgsm. = Rîgs-mâl, S. 100. Rûn. = Rûnatal, S. 27. Skîrn. = Skîrnis-för, S. 81. Þrym. = Þryms qviða, S. 70. Vafþr. = Vafþrûdnis-mâl, S. 31. Vegt. = Vegtams-qviða, S. 93. Vsp. = Völu-spâ, S. 1.
Sag. Bibl. = P. E. Müller, Sagabibliothek ꝛc. I—III. Kiöbh. 1817 ff.
Sax. = Saxonis Grammatici Historiæ danicæ libri XVI, ed. Stephanii, Soræ 1644.
Sn. Edd. = Snorra-Edda âsamt Skâldu ꝛc. útgef. af R. Kr. Rask, Stockholm 1818.
Thorlac. Spec. VI. VII. = Antiquitatum borealium observationes miscellaneæ ꝛc. scrips. Sk. Th. Thorlacius, Specimen VI, Havn. 1799. Spec. VII, ib. 1801.

[3] Aus den Tiefen einer Vorzeit, in die keine äußere Geſchichte hinabreicht, haben die Völker altnordiſchen Sprachſtamms ſich ein großartiges Geiſtesdenkmal gerettet, eine volle Mythologie, eine umfaſſende religiöſe Weltanſchauung in Sinnbildern.

Die beiden Hauptquellen dieſer Mythologie, die unter dem Namen ältere oder Sämunds Edda bekannte Sammlung altnordiſcher Götter- und Heldenlieder, muthmaßlich in der erſten Hälfte des zwölften Jahrhunderts veranſtaltet, ſodann die jüngere oder Snorris Edda [1], ein mythologiſch-poetiſches Handbuch, deſſen Grundlage dem Isländer Snorri in der vordern Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts zugeſchrieben wird, erhalten manigfache Ergänzung durch [4] die vielen mythiſchen Überlieferungen, die in isländiſchen Sagan, in den Geſchichtwerken Saxos und Snorris, in Volksliedern und Volksſagen, zum Theil noch jetzt gangbaren, aufbewahrt ſind.

Bei aller Reichhaltigkeit der vorhandenen Quellen iſt jedoch in dieſen ſelbſt auf manches nun Verlorene hingewieſen, wovon oft nur noch dürftige Andeutungen oder die bloßen Namen übrig geblieben ſind. Aber auch die formelle Beſchaffenheit jener Quellen erſchwert auf verſchiedene Weiſe den Gebrauch derſelben. Die älteſten Urkunden, die mythiſchen Eddalieder von unbekannten Verfaſſern aus heidniſcher Zeit, bedienen ſich einer ſehr gedrängten Darſtellung, wobei der Gegenſtand großentheils als ſchon bekannt vorausgeſetzt iſt; einige Lieder dieſer Art aber, die ſich durch ihre Annäherung an den Kunſtſtil des nordiſchen Skaldengeſangs als ſpätere verkünden, ſind eben darum auch theilweiſe mit den Dunkelheiten des gedachten Stils behaftet. In viel ſtärkerem

[1] Unter dieſen Namen ſind im Folgenden, der Kürze wegen, auch Skálda und die weiteren Anhänge in Raſks Ausgabe begriffen. Die Entſtehung des Ganzen erörtert P. E. Müller: Über die Ächtheit der Aſalehre ꝛc., überſ. von V. C. Sander, Kopenh. 1811.

Maße trifft dieß die zahlreichen größeren und kleineren Bruchstücke von Liedern genannter Skalden des neunten und der folgenden Jahrhunderte, welche der jüngeren Edda als Belege der hier angegebenen dichterischen Ausdrücke eingeflochten sind; die Sprache dieser Skaldenlieder, in welchen alte Mythen entweder als Hauptgegenstand behandelt oder zum dichterischen Redeschmucke benutzt waren, ist durch künstliche Bildlichkeit und durch die [5] äußerste Freiheit der Umstellungen nicht selten so schwierig, daß die sprachkundigsten Erklärer, geborne Isländer, rathlos davor stehen. Die prosaischen Erzählungen der jüngeren Edda, meist Auszüge und Paraphrasen noch vorhandener oder verlorener Mythenlieder, sind zwar an sich deutlich, müssen jedoch behutsam gebraucht werden, weil den Verfassern derselben schwerlich mehr ein tieferes Verständniß der Mythen zu Gebot stand und deßhalb die Auffassung hin und wieder ungenau oder verfehlt ist, wie man sich da, wo die reineren Quellen noch zugänglich sind, aus der Vergleichung überzeugen kann. Die mythischen Rahmen, worein diese Erzählungen, nach dem Beispiel der alten Lieder, gefaßt sind, und einige offenbare Einflüsse christlicher Ansicht müssen ohnedieß in Abzug gebracht werden. Bei Saxo hat man nicht bloß die Färbung durch ein rhetorisches Latein, in das er die heimischen Sagen übertragen hat, von diesen abzustreifen, sondern man muß auch bei ihm, wie in Snorris Geschichtbuche, den historischen Gesichtspunkt, unter welchem beide die alte Götterwelt aufgefaßt und dadurch nothwendig verdunkelt haben, erst wieder auf den mythischen zurückführen. In den isländischen Sagan ist der ächte Mythenbestand häufig in das willkürlich Gefabelte hinübergespielt und aufgelöst, in den späteren Volkssagen und Volksliedern aber ist derselbe meist zum ergetzlichen Märchen geworden.

[6] Zu diesen äußerlichen Schwierigkeiten kommt nun diejenige, die im Wesen der Mythen selbst liegt. Jede Mythologie ist ihrem Begriffe nach sinnbildlich; mögen daher auch ihre Bilder noch so vollständig und ungetrübt erhalten sein, so fragt es sich dann erst um die Ergründung ihres Sinnes oder vielmehr um eine solche Aneignung derselben, wobei Bild und Bedeutung in unmittelbarer, ungetheilter Anschauung wirken. Die nordischen Mythen sind, nach dem Zeugnisse der Mythenquellen selbst, Runen, Geheimreden, Geheimnisse, sie wollen, nach Räthselart, gelöst sein.

Es kann unter ſolchen Umſtänden nicht befremden, daß dieſe Mythologie ſehr verſchiedenartige Deutungen erfahren hat, und wer es, bei aller Anerkennung des durch vielfaches Verdienſt bereits Geleiſteten, nicht für überflüſſig hält, hierin Weiteres zu verſuchen, hat ſein Augenmerk vorerſt darauf zu richten, welcher Weg zur Löſung durch die beſondre Natur des Gegenſtandes angezeigt ſei.

Hier bietet ſich nun zunächſt die unverkennbare Bedeutſamkeit der mythiſchen Namen dar, und zwar in einem Stufengange, der von den unmittelbarſten und klarſten Bezeichnungen in ſtätiger Folge zu entfernteren und verſteckteren fortleitet. Unter den Namen der mythiſchen Weſen ſind manche, noch im jetzigen Isländiſchen, das gebräuchliche und eigentliche Wort für denſelben Gegenſtand, den der Mythus damit [7] bezeichnet; andre ſind zwar nicht minder eigentlich, müſſen aber, da ſie ſchon in den altnordiſchen Schriftdenkmälern nicht mehr in ſolchem Gebrauche vorkommen, in andern, näher oder ferner verwandten Sprachen aufgeſucht werden; noch andre halten zwar das mehr oder weniger unmittelbar bezeichnende Wurzelwort feſt, fügen aber Endformen bei, durch welche Perſon und Geſchlecht ſchärfer hervortreten; weiter gibt es ſolche, in denen Eigenſchaften oder Thätigkeiten des damit benannten Weſens bald leicht erkenntlich und wieder eigentlich ausgeſprochen, bald bildlich und in tieferliegenden Beziehungen angedeutet ſind. Von allen dieſen Benennungsweiſen, oder auch von Spielarten und Übergängen derſelben, werden ſich im Folgenden Beiſpiele ergeben. Daß gleichwohl manche Namen, ſei es etymologiſch in der Wurzel oder in der beſtimmteren Beziehung zu ihrem Gegenſtand, auch der beharrlichſten Forſchung ſich verſchließen mögen, hebt den Nutzen nicht auf, der aus einem aufmerkſamen Verfolgen der in den Namenbildungen gegebenen Fingerzeige und aus einer vertrauteren Beobachtung des dabei ſtattgefundenen Verfahrens für die Erklärung des inneren Mythengehaltes gezogen werden kann.

Selbſt der ſprachlich unzweifelhafteſte Name gewährt jedoch nur dann eine ſichere Mythendeutung, wenn das Weſen, dem er angehört, auch durch ſeine [8] Erſcheinung in Lied oder Sage demſelben wirklich entſpricht. Weit mehr noch iſt man bei zweifelhaftem oder gänzlich unerklärbarem Namen auf die Anſchauung des Gegenſtandes verwieſen, aus welcher umgekehrt oft der Name ſelbſt erſt deutlich wird. Schon

bei der ersten, unbefangenen Betrachtung lassen die nordischen Mythenbilder in ihrer Gesammtheit einen entschiedenen Eindruck zurück, sie machen sich auf einen gewissen Grad verständlich und lassen weiteres Verständnis ahnen. Dieß ist die Folge davon, daß sie aus dichterisch schaffendem Geiste hervorgegangen sind. Sie können darum auch nur mit poetischem Auge richtig erfaßt werden, diesem aber werden sie sich bei näherem Anblick immer voller und lebendiger entfalten. Jede Deutung dagegen, die in der Einbildungskraft keinen Anhalt findet, die den Bildern einen Sinn unterlegt, durch welchen ihr anschaulicher Zusammenhang aufgehoben würde, muß eine unrichtige sein, weil für sie in der Natur des dichterischen Hervorbringens überall keine Möglichkeit gegeben ist. Erst im Vereine mit der poetischen Anschauung wird nun auch die etymologische Forschung ihre rechte Wirksamkeit üben, beide werden sich wechselsweise prüfen, bestätigen und ergänzen. Aber nicht bloß die allgemeinen Bedingungen des poetischen Gestaltens hat sich der Erklärer zur Richtschnur zu nehmen; die mythische Symbolik hat sich bei verschiedenen Völkern so verschiedenartig [9] angelassen, ihre Plastik ist so manigfach, die Rechte des Bildes einerseits und der innwohnenden Idee andrerseits sind so abweichend ausgetheilt, daß es nöthig ist, auch hierin je die Eigenthümlichkeit der besondern Götterlehre zu beachten, wenn die Deutung im Einzelnen glaubhaft und im Ganzen übereinstimmend werden soll.

Der Gesammtumfang nordischer Mythen ist allerdings von durchgreifenden Gedanken über göttliches Wesen und Wirken, über Leben und Schicksal der Welt beherrscht, allein diese Gedanken sind vornherein auf die mythische Darstellung gerichtet, sie werden daher nicht als nackte Lehrsätze vorgetragen, sondern sind durchaus in Bild und bildliche Handlung gesetzt, ja sie treten oft ganz in den Hintergrund und überlassen das Feld der absichtloseren Lust des dichterischen Gestaltens. Die vielen Mythen vom Wechsel der Jahreszeiten, des Lichtes und des Dunkels, vom Streite wohlthätiger und verderblicher Naturkräfte, hängen zwar alle mit jenen Grundgedanken zusammen; sollten aber auch sie durchaus in der Richtung erforscht werden, Philosopheme oder physikalische Weisheit des Alterthums in ihnen zu ergründen, so würde entweder die Ausbeute sehr karg ausfallen, man würde unter der sinnbildlichen Verhüllung doch oft nur die bekanntesten Naturerscheinungen wiederfinden

[die Hauptſache iſt hier eben das ſchöne, ſinnreiche Bild, die lebendige Handlung], oder man müßte, wie es wohl auch geſchehen iſt, Anſichten und [10] Denkweiſe einer viel ſpäteren Zeit in die Erzeugniſſe der früheren hineinlegen. Der Drang des menſchlichen Geiſtes, ſich mittelſt der ihm eingeborenen Vermögen der Außenwelt zu bemächtigen, iſt in philoſophiſchen Zeitaltern vorzugsweiſe durch die Reflexion, in poetiſchen durch die Einbildungskraft thätig. Wie die Natur ſelbſt ihre Spiegel hat, im Waſſer und in der Luft [und im Auge des Menſchen], ſo will auch die Dichterſeele von den äußeren Dingen ein Gegenbild innerlich hervorbringen, und dieſe Aneignung für ſich ſchon iſt ein geiſtiger Genuß, der ſich auch andern Betrachtern des Bildes mittheilt. Gewinnt ja doch das Bekannteſte in irgend einer Wiederſpieglung den Reiz des Fabelhaften und ſtammen wohl eben daher die Wunder des Zauberſpiegels. Das Innere des Menſchen aber ſtralt nichts zurück, ohne es mit ſeinem eigenen Leben, ſeinem Sinnen und Empfinden getränkt und damit mehr oder weniger umgeſchaffen zu haben. So tauchen aus dem Borne der Phantaſie die Kräfte und Erſcheinungen der unperſönlichen Natur als Perſonen und Thaten in menſchlicher Weiſe wieder auf. Die nordiſche Mythologie zeigt dieſen Hergang in allen Graden der Belebung und Geſtaltung, und wer ſie in ihrem eigenen Sinne würdigen will, muß dieſer Wiedergeburt im Bilde, als ſolcher ſchon, ihre ſelbſtändige Geltung einräumen. Gleich den Kräften und Erſcheinungen der Natur ſind aber auch die des Geiſtes in den Mythen [11] perſönlich geworden; ſelbſt die abgezogenſten Begriffe, namentlich die Formen und Verhältniſſe der Zeit, haben ſich als handelnde Weſen geſtaltet. Indem ſo einerſeits die Natur durch Perſonification beſeelt wird, andrerſeits der Geiſt durch dasſelbe Mittel äußere Geſtaltung erlangt, werden beide fähig, auf dem gleichen Schauplatze ſinnbildlicher Darſtellung zuſammenzutreten.

Es macht ſich übrigens wohl fühlbar, daß die nordiſche Mythendichtung nicht auf die bildende Kunſt gerichtet oder von letzterer beſtimmt war. Wenn es gleich nicht an Beiſpielen fehlt, daß an heiliger Stätte Götterbilder aufgeſtellt, daß zur Weihung oder zum Schmucke des Hauſes, des Ehrenſitzes, des Schiffes, des Schildes, Bildwerke aus der Götterwelt angebracht waren, ſo ſpricht doch nichts dafür, daß dieſe Kunſtübung ein allgemeineres Bedürfnis des Volkslebens geweſen ſei

oder irgend eine höhere Stufe der Ausbildung erreicht habe. So blieb die mythiſche Symbolik von den Bedingungen der künſtleriſchen Darſtellbarkeit unabhängig und nur denen der inneren Anſchauung unterworfen, ihr Inhalt konnte daher auch nicht in der äußeren Vollendung des Bildes aufgehen. Der Gedanke in ſeiner Verſinnlichung, der Naturgegenſtand in ſeiner Perſonification blieb doch zugleich er ſelbſt. Nimmt man hiezu die vorbemerkte Bedeutſamkeit der Namen, ſo [12] kann es nicht befremden, daß in manchen Fällen die Allegorie ziemlich unverſchleiert heraustritt. Der Gebrauch der Sinnbilder erſcheint als ein bewuſter und iſt eben deßhalb ein freierer; derſelbe Gegenſtand kann in verſchiedenen Beziehungen auch unter verſchiedenen Namen und Bildern aufgeführt ſein; es können ſich Mythengruppen bilden, die unter ſich wenig oder äußerlich gar nicht zuſammenhängen; es kann ſelbſt Widerſpruch zwiſchen einzelnen Mythen oder mehrfachen Darſtellungen des nämlichen Mythus ſtattfinden. Ob man geneigt ſei oder nicht, ein ſolches Bewuſtſein der Mythenbildung im nordiſchen Alterthum anzuerkennen, die Thatſache liegt in den Mythen ſelbſt. Dieſe Mythik iſt darum doch nicht in trockenen Abſtractionen erſtarrt; denn da für Gegenſtände der religiöſen Weltbetrachtung noch keine andere Weiſe des Ausdrucks, ja des Denkens ſelbſt, gefunden war, als eben die bildliche, ſo ſteht der Gedanke doch niemals ausgeſchieden neben dem Bilde, wohl aber theilt er den aus der Natur und der menſchlichen Erſcheinung entnommenen Gebilden ſeine eigene ſchrankenloſere Bewegung mit, und ſo erhält das Natürliche, indem es theils ſeinen gewohnten, theils fremden und höheren Geſetzen folgt, den Zauber des Wunderbaren, die Mythendichtung im Ganzen aber den Charakter des Tiefſinns und der ſicheren Kühnheit.

[13] Jene Thatſache der ſelbſtbewuſten oder ſich fühlenden Symbolik hebt auch nicht den Glauben an göttliche Perſönlichkeit auf, der überall als religiöſes Bedürfnis vorauszuſetzen iſt; nur wird oft ſchwer zu beſtimmen ſein, wo das Sinnbild aufhöre und der wahrhaft perſönliche Gott eintrete. Im Allgemeinen befindet dieſe Frage ſich in der Schwebung zwiſchen der dem ſinnlichern Volksglauben und dem herkömmlichen Götterdienſte zugewandten Außenſeite und dem innerſten Sinne des durchgebildeten Mythus. Der Mythenforſcher wird ſomit zwar auch die rohere Volksſage und die zerſtreuten Nachrichten über den heidniſchen Cultus als Hülfsmittel zu gebrauchen haben, obwohl mit Vorſicht gegen

die Befangenheit der christlichen Aufzeichner; stets aber werden ihm die Mythen selbst, sowie der eigentliche Gegenstand der Betrachtung, so auch die Hauptquelle der Erklärung sein. Hier nun weichen allerdings die Persönlichkeiten großentheils entweder nach außen in die Natur oder nach innen in den Begriff zurück, allein auch die bewußt sinnbildliche Personification zeugt von dem Verlangen und Erfühlen eines lebendigen Gottes, für dessen manigfaches Walten und Wirken in Natur und Geisteswelt kein anderer Ausdruck genügt, als Gestalt und Bewegung lebendiger, begeistigter Wesen. Diese persönlichen Gestaltungen, besonders die bedeutendern, durch älteste Überlieferung [14] geheiligten, wurden denn auch fortwährend nicht rein bildlich genommen, sondern sie wirkten mit dem Hauche des göttlichen Lebens, das in ihnen zur Erscheinung kam, und so vermittelte sich der tiefere Geist des Mythus mit der sinnlicheren Volksansicht.

Während auf dem angezeigten Wege sich der etymologischen Forschung und der poetischen Anschauung die einzelnen Durchblicke lichten, wird zugleich der vorausgefaßte Gesammteindruck sich bestimmter gestalten, der Geist des Ganzen, von innen heraus arbeitend, stets näher und vernehmbarer entgegenkommen und so die Genauigkeit im Besondern mit der umfassenden Übersicht zum rechten Verständnisse zusammen wirken.

Diese Bemerkungen über Mittel und Wege der Mythendeutung können zwar nur an der näheren Beleuchtung ihres Gegenstandes selbst sich bewähren, doch schienen sie geeignet, über manches Nachfolgende einleitend zu verständigen und die Wiederkehr allgemeinerer Betrachtungen abzuschneiden.

Die Erforschung des Einzelnen darf sich, wie eben bemerkt, vom Hinblick auf das Ganze, dem Jenes angehört, niemals lossagen; da aber die umfassendere Erkenntniß doch nicht mit einem Schritte zu erlangen ist, so wird es auch zu ihr am sichersten führen, wenn vom Leichteren zum Schwierigeren, vom Helleren zum Dunkleren fortgeschritten wird. Mythen, die im [15] Naturgebiete verkehren, liegen nun gewis dem Verständnis offener, als solche, die sich auf die innere Welt beziehen; dort sind die stoffartigen und greifbaren Dinge, hier die körperlosen und übersinnlichen. In der nordischen Götterlehre fällt auf diese Seite der Mythus von Odin, auf jene der von Thôr: im ersteren Mythenkreise

ist vorzugsweise das Geistesleben, im letzteren das Naturleben vergegenwärtigt. Schon die Anerkennung dieser verschiedenen Gebiete und die Auseinanderhaltung dessen, was der einen oder der anderen Seite angehört, ist ein erheblicher Schritt zur richtigen Auffassung des Ganzen. Thôr waltet überall in der Natur und befindet sich im unabläſſigen und manigfachſten Zuſammenſtoße mit den gewaltſamſten Naturkräften, deren mythiſche Erſcheinung denn auch am meiſten in die Sinne fällt. Mit dem Mythus von Thôr wird daher ein neuer Verſuch, Inhalt und Geiſt der nordiſchen Mythologie zu erforſchen, am zweckmäßigſten beginnen.

Jötune (iötnar, Sing. iötunn), Thurſe, Rieſen, ſind dieſer Mythologie die Perſonification des Ungeheuren und Ungeſtümen, Finſtern und Feindſeligen in der Natur, der rohen, ungezähmten Elemente. Das chaotiſche Urweſen Ymir, der Brauſer, auch Örgelmir, der Uralte, aus deſſen Körper die Welt geſchaffen [16] iſt, war ein Jötun und aller Jötune Stammvater. Ymir ſelbſt iſt dadurch geworden, daß im Abgrunde Ginnúngagap die von der kalten Nordſeite, von Niflheim, der Nebelwelt, hergedrungenen Eisſtröme, Elivágar, vor den von Muſpellsheim, der ſüdlichen Feuerwelt, ausgeflogenen Funken zu ſchmelzen anfiengen und die Tropfen ſich belebten. Der ſo entſtandene Urrieſe erzeugte aus ſich ſelbſt ſeine jötuniſche Nachkommenſchaft; unter dem Arme wuchſen ihm Sohn und Tochter, ein Fuß zeugte mit dem andern einen Rieſenſohn. Aus des erſchlagenen Ymirs Fleiſche ward dann die Erde geſchaffen, aus ſeinem Gebeine Felſen, aus ſeinen Haaren Bäume, aus ſeinem Blute das Meer, aus der Hirnſchale der Himmel, aus dem Gehirne die mismuthigen Wolken, aus ſeinen Brauen Midgard, das Gehege der mitteln, bewohnbaren Erde (Vsp. 3. Vafþr. 21. 28 bis 35. Grîmn. 40. 41. Hyndl. 32. Sn. Edd. 5 bis 7).

Aber auch in der erſchaffenen und geordneten Welt behalten Ymirs Abkömmlinge, Rieſen und Rieſenweiber, die Liebe zum alten Chaos, den Hang zur Zerſtörung, die Feindſchaft gegen Alles, was den Himmel mild und die Erde wohnlich macht. Sie ſind die Dämone des kalten und nächtlichen Winters, des ewigen Eiſes, des unwirthbaren Felsgebirgs, des Sturmwinds, der ſengenden Hitze, des verheerenden

Gewitters, des wilden Meeres; und darnach sind sie [17] auch besonders benannt, Reif- oder Eisthurse, Berg- oder Felsriesen (hrîmþursar, bergrisar) ꝛc. Zurückgedrängt oder gebunden, rütteln sie unablässig an ihren Schranken und Fesseln, auch wird es ihnen noch einst gelingen, alle Bande zu zerreißen, und selbst die in Ymir verbundenen Elemente werden im Weltuntergange zugleich losbrechen. [1]

Schöpfer, Ordner und Erhalter der Welt sind die Götter, Äsen (æsir, Sing. âs). Ihr Stammvater Buri gieng, nach der j. Edda, aus salzigen Reiffsteinen (Sn. Edd. 7), aus der Blume und Würze des Urstoffes, hervor; in ihnen ist die treibende und bildende Kraft, der lebendige und belebende Geist. Buris Sohn ist Bör, der mit der Riesentochter Bestla drei Söhne zeugt (Sn. Edd. 7. Vsp. 4. Rûn. 3). Odin, der erste von diesen, ist fortan der Äsen oberster (Grîmn. 44. Vgl. Hyndl. 29). Er und seine Brüder schaffen in vorbesagter Weise Himmel und Erde aus dem Körper des von ihnen erschlagenen Urriesen. Dann ordnen die Äsen den Gang der Gestirne, den Wechsel der Tageszeiten und den Jahreslauf (Vsp. 6). Sie erschaffen aus Brimirs, des Brandenden (wieder des Urriesen), Fleisch und schwärzlichen Knochen [18] (Vsp. 9), d. h. nach Obigem aus Erde und Gestein, die Zwerge (dvergar), die, besonders im Schoß der Erde, still und unsichtbar wirkenden Naturgeister. Zuletzt wird aus Askr und Embla, Esche und Ulme, das Menschengeschlecht gebildet und beseelt (Vsp. 17. 18). Die Äsen walten über ihrer Schöpfung, indem sie täglich nach der Esche Yggdrasil zum Gerichte fahren (Grimn. 29. 30). Dort sitzen sie, in der Zwölfzahl gedacht (Hyndl. 28. Sn. Edd. 23), wie auch im nordischen Rechte der Gerichtsmänner meist zwölfe sind, auf Rathstühlen (Vsp. 9. 27). Darum heißen sie auch Regin, rathende, waltende Mächte. Die Esche selbst, hochragend und mit weitverbreiteten Wurzeln, immergrün und doch vielzernagt (Vsp. 19. Grimn. 35), ist ein Bild des wachsenden und vergänglichen Naturlebens. Unter derselben Esche wohnen an Urds Brunnen die drei schicksalskundigen Nornen (nornir), Urd, Verdandi und Skuld (Vsp. 20), die schon durch ihre Namen, welche auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weisen, als Zeitgöttinnen

[1] Eine weitere Stufe des Jötunwesens, die Übertragung desselben auf die Geisteswelt ist mit dem Vorbesagten nicht ausgeschlossen; so ist z. B. der Zweifel (Ímr, Ími, Vafþr. 5. Sn. Edd. 211) ein Riese.

bezeichnet sind. Sie bedeuten das Gesetz der Zeit, des Werdens und Vergehens, dem die erschaffene Welt und in ihr die waltenden Äsen selbst unterworfen sind. Die geistige Natur des Äsengeschlechts hat sich schon in der Ehe Börs mit der Riesentochter an die Materie gebunden und ist dadurch im Loose dieser mitbefangen. Wann einst die entfesselten Jötune hereinbrechen, dann [19] werden im Untergange der Welt auch die kämpfenden Äsen verschlungen und darum heißt das Ende der Dinge Ragnarök, der Regin, waltenden Götter, Dämmerung. Aber aus dem allgemeinen Untergange steigt eine neue Welt empor, in der auch die Äsen wieder aufleben, und so bewährt sich der im Salzsteine gelegene Keim dennoch als ein Göttliches, das im Durchgange durch die Zeit zwar ihren Wechseln verfallen, an sich aber unvertilgbar ist.

Auf dem zeitlichen Dasein der Äsen lastet nun stets das Vorgefühl des hereindrohenden Verderbens. Überall erkennen sie die Zeichen desselben; im Einbruche der Nacht, in der jährlichen Abnahme des Lichtes, im Welken des Sommergrüns, im Siege des Winterfrosts ahnen sie den Tod ihrer Schöpfung, empfinden sie ihr eigenes Altern. Haben sie doch Den in ihrer Mitte, in dem sich durchaus die Neige der Dinge verbildlicht. Loki, der Beschließer, Endiger [1], von jötunischer Abkunft, hat in frühester Zeit schon mit Odin Blutbrüderschaft geschlossen (Aeg. 9) und befindet sich stets in der Äsen Gesellschaft. Nach Raum und Zeit bezeichnet er Ziel und Ende der Göttermacht. Er [20] wirkt die Abnahme des Lichtes, er ist der Abend des Jahres, wie der Zeiten überhaupt, und steht in durchgängigem Gegensatze mit Heimdall [2], dem überall die Frühe, der Aufgang, angehört, dessen Schwert Höfud, der Anfang, ist, der Gras und Wolle wachsen hört, jedes leiseste Werden erlauscht. In die Gemeinschaft der waltenden Götter aufgenommen, vertritt Loki

[1] Lex. isl. lok, n. pl. finis, consummatio; namentlich auch von einer größern Katastrophe: Niflúnga-lok (Sæm. Edd. 230), der Niflunge Untergang. Das Zeitwort ist: liuka, lúka, claudere, finire, part. præt. lokinn. Vgl. Lex. myth. 232. 629. D. Myth. 148 [221].

[2] [224] Heimdallr, Heimþallr, Weltstamm, Lex. isl. dallr, m. arbor prolifera, Baumstamm, der Schößlinge und Zweige ansetzt. Ebd. þollr, m. palus; 2) pinus. [Sn. Edd. 213 [b], 18 f. 158. Sæm. 194, 5. 196, 21 ættbaðmr, ættstuðill.] Vgl. Fornald. S. I, [85.] 119. In Rigsmál (Sæm. Edd. 100) erscheint Heimdall als Stamm und Stifter der verschiedenen Stände (vgl. Vsp. 1).

nicht bloß den im Leben der Welt auch den Jötunen gebührenden Antheil, er ist zugleich das leise Verderben, das rastlos unter den Göttern umherschleicht. Dieß sein stille zehrendes Wirken wird als List und Trug, als boshafter Rath dargestellt, wodurch er die von ihm getäuschten Äsen in Schaden und Unfall führt. Aber auch ihren endlichen, gewaltsamen Untergang hat er vorbereitet. Mit dem Riesenweib Ögurboda oder Ängrboda, der Unheilkünderin, hat er außer der Todesgöttin Hel, den Wolf Fenrir und die Midgardsschlange gezeugt; das erstere dieser Ungeheuer wird im letzten Kampfe Odins Tödter sein, das andre Thörs, der beiden Hauptgötter. Als die Äsen seines Verrathes inne werden, fangen und binden sie ihn, allein auch er wird einst los werden und die zerstörenden Gewalten heranführen. Dann geben Loki und Heimdall sich gegenseitig den Tod, Anfang und Ende gehen in der Auflösung alles Zeitlichen mit einander auf. Lokis Eltern sind Farbauti und Laufey, wörtlich: Fährmann, Ruderer, [21] und Laubinsel[1]. Vergegenwärtigt man sich was diese Namen besagen, so zeigt sich ein Fährmann, der einem dichtbelaubten, abendlich schattenden Eilande zurudert; in diesen wenigen Zügen mag die Heimkehr der Dinge in die alte Nacht, die Dämmerung der Götter selbst, Lokis künftiges Werk, vorgebildet sein. Schiff und Schifffahrt leihen auch sonst dem nordischen Mythus Bilder der Bewegung und des Umlaufs im Leben der Welt, Sohn des Zeitverlaufs aber ist das Ende; Loki selbst steuert am Schlusse der Zeiten den Kiel der Zerstörer (Vsp. 51).

Doch nicht verzagend und thatlos harren die Götter dem Schicksal entgegen. Jeder wacht und wehrt, schafft und kämpft an seiner Stelle. Odin (Oðinn), das Haupt der Äsen, der, auch dem Namen nach (Lex. myth. 364. D. Myth. 94 [120]), der Gott des lebendigen Geistes ist, durchforscht rastlos die Welt und stärkt die Sache der Götter, indem er überall geistiges Leben weckt und den irdischen Heldengeist zu höherem Berufe, zur künftigen Theilnahme an dem großen Götterkampf, in seine himmlische Halle heranzieht. Dagegen ist Thór, Odins kräftigster Sohn, vorzugsweise Beschirmer der Erde, deren [22] Anbau er begründet,

[1] Die Mutter heißt auch Nál (Hrafn. 16. Sn. Edd. 32), Nadel; der Name (dessen Deutung in Sn. Edd. 355 wenig aufhellt) betrifft wieder das Schiffswesen, denn unter den Benennungen des Schiffes (Sn. Edd. 220[b]) findet man nálar, wie árar ꝛc.

deren Fruchtbarkeit und Freundlichkeit er zum Beſten ihrer Bewohner unermüdlich fördert und ſchützt, und darum mit den wilden Elementargewalten in beſtändigem Kampfe liegt.

Zu ſeiner näheren Charakteriſtik kann nach dieſen allgemeinen Andeutungen übergegangen werden.

Thôr (þôrr ſtatt þonr, D. Gramm. III, 353. D. Myth. 112 [151]) iſt der perſonificierte Donner, der Donnergott. Das Wort findet ſich zwar im Isländiſchen nicht mehr für Donner gebraucht und iſt durch andre erſetzt. Aber die neueren nordiſchen, ſowie andre germaniſche Sprachen, und ſelbſt eine weitergreifende etymologiſche Verwandtſchaft ſetzen die Wortbedeutung außer Zweifel. Dazu ſtimmt denn auch Thôrs äußere Erſcheinung. Wenn er daherfährt, erzittern die Berge, brechen die Felſen und ſteht die Erde in Flammen (Aeg. 55. þrym. 23. Fornm. S. II, 154). Seinen Wagen ziehen dann zwei ſtattlichgehornte (Hým. 7) Böcke, Tanngnioſtr und Tanngriſnir, Zahnkniſtrer und Zahnknirſcher. Sie verſinnlichen eben die Sprungfahrt über die Gipfel des Gebirgs. Von ſolchem Fahren heißt er nach der j. Edda (Sn. Edd. 26) Ökuthôr, der wagenlenkende Thôr, und in einem Eddaliede Wagenmann (vagna verr, Alv. 3) [1]. Auf ſeinem täglichen [23] Wege zum Gerichte bei der Eſche Yggdraſil muß er durch die Ströme Körmt, Örmt und beide Kerlaug waten, denn die Äſenbrücke ſteht all in Flammen, heilige Waſſer glühen (Grimn. 29). Die Äſenbrücke iſt das Himmelsgewölbe, das bei des Donnergottes Herankunft brennt und unter den glühenden Strömen ſind blitzumloderte Gewittergüſſe zu verſtehen [2]. Kerlaug iſt:

[1] [Vgl. Njâls Saga C. 89.]

[2] Das erſte Lied von Helgi dem Hundingstödter (Sæm. Edd. 149) ſagt in der Beſchreibung einer Sturmnacht: „Aare klangen, heilige Waſſer (heilög vötn, ganz wie in Grimn. 29) rannen von Himmelbergen.“ [Vgl. Sæm. Edd. 142, 6. Fornald. S. II, 378.] Die klingenden Aare ſind Sturmwinde; der Sturm erſcheint auch ſonſt, wie ſich weiterhin ergeben wird, in Adlergeſtalt; in Vsp. 34 ſchlägt Egdir (der Sturmadler) die Harfe. Die Waſſer, die von Himmelbergen niederfallen, ſind in ſolchem Zuſammenhang augenſcheinlich Regenſtröme, die ſich aus den aufgethürmten Wolken ergießen; heilig ſind ſie, weil ſie vom Himmel kommen.

Wannenbad, geheiztes Bad, die zwei andern Namen sind unerklärt. Aus Thôrs Augen scheint Feuer zu flammen (þrym. 29. Vgl. Sn. Edd. 50) und zu den Menschen tritt er als ein ansehnlicher, jugendlicher Mann mit rothem Barte, dem Zeichen seiner Feuernatur (Fornm. S. II, 182 f. V, 249); wenn er in diesen Bart bläst und damit seine Bartstimme, seinen Bartruf (skeggrödd, skeggraust) erregt, so verursacht er den seinem Heiligthum nahenden Feinden heftigen Gegenwind (Fornm. S. I, 302 f. vgl. II, 204 f. þrym. 1. D. Myth. 120 [161]). Seine Ankunft ist eine plötzliche, wie [24] die des Gewitters; kaum genannt, ist er auch schon gegenwärtig und schlagfertig (Æg. 55. Sn. Edd. 47. 108). Mit Eisenhandschuhen oder Eisengriffen (Sn. Edd. 26) schwingt er den Hammer Miölnir, den Malmer, der, ausgeworfen, in seine Hand zurückkehrt (Sn. Edd. 132) und mit dem er den Jötunen die Schädel zerschmettert; unverkennbar hatte man dabei die sogenannten Donnersteine, Donnerhämmer, im Auge, die nach dem Volksglauben mit dem zündenden Blitze niederfahren; dem Wurfe des Hammers gehen Blitz und Donner voran (Sn. Edd. 109), auch hiedurch erweist er sich als der einschlagende Donnerkeil [1]. Dieser Erscheinung des Gottes entsprechen die Beiwörter: der Starke, Thatkräftige, Hartgesinnte (Hým. 38. 23. þrym. 33). Wenn er Megingiardar, die Stärkegürtel, um sich spannt, dann verdoppelt sich ihm die Götterkraft (Sn. Edd. 26). Ihm vorzugsweise schwillt, dem Jötunzorne (jötunmôðr, Vsp. 50. Sn. Edd. 107. 150) gegenüber, Âsenzorn (âsmôðr, Sn. Edd. 109) und Âsenstärke (âsmegin, Hým. 30. Sn. Edd. 26. 51. 114).

Die Stammtafel Thôrs ist folgende: er ist der Sohn Odins von Jörd (Vsp. 56. 57. þrym. 34. Æg. 58 ꝛc.). Seine Pflegeltern sind Vingnir [25] und Hlôra (Sn. Edd. 101). Er wird Meilis Bruder genannt (Harb. 9. Haustl. in Sn. Edd. 111). Seine Gemahlin ist Sif, die ihm einen Stiefsohn Ullr zugebracht und eine Tochter Thrûd geboren hat (Sn. Edd. 101. 119). Zwei Söhne hat er: Môdi und Magni (Vafþr. 51. Hým. 33. Harb. 9. 51. Sn. Edd. 101); nur von

[1] D. Myth. 122 [163] f. Stellen der Skaldengesänge, worin Thôr als Donnerer und Blitzeschleudrer geschildert wird, sind angemerkt im Lex. myth. 638. 685 f.

letzterem wird die Mutter, Jarnſaxa, ausdrücklich genannt (Sn. Edd. 110) [1].

Die Verbindung des Äſenvaters Odin mit Jörd (Jörð), d. h. die Beziehung der ſchaffenden und bildenden Götterkraft zur Erde, äußert in Thôr, dem Sohne, ihre volle und manigfache Wirkung. Bedeuten Vingnir [2] und Hlôra, wie vermuthet wird [3], den Flügelſchwinger und die Funkelnde, ſo eignen ſich ſolche Pflegeltern für den Gott, der in Sturm und Flamme daherfährt und dem dieſes geflügelte Weſen nicht von der ſchwerfälligen Mutter Erde angeboren oder anerzogen ſein kann; Vingnir findet ſich auch im Verzeichnis der Jötune (Sn. Edd. 210), zu denen die [26] Stürme gehören. Den Namen der Pflegeltern entſprechen dann die von Thôr ſelbſt gebräuchlichen: Vingthôr (Alv. 6. Þrym. 1), der beſchwingte Thôr, und Hlôrridi (Hým. 4 u. ſ. w. Æg. 54. 55. Þrym. 8 u. ſ. w.), Stralſchleudrer [4]. Das nordiſche Herkommen, die Kinder in fremdem Hauſe erziehen zu laſſen, iſt hier auf den Götterſohn übertragen [5]. Von Thôrs Bruder Meili wird nichts weiter erwähnt, als daß auch er ein Sohn Odins iſt (Sn. Edd. 211. Haustl. ebd. 120); auch die gleiche Mutter, Jörd, iſt zu vermuthen, da Thôr allein unter den Äſen als Meilis Bruder zugenannt wird. Seine Söhne Môdi (Môði) und Magni treten wenig in den vorhandenen Mythen auf, und über Thôrs Verbindung mit Jarnſaxa, der Eiſenſteinigen ([D. Gr. II, 518.] D. Myth. 306 [500]), die als Mutter Magnis genannt iſt, einer Rieſin [6], wird die eigene Sage vermiſst. In Môdi, dem

[1] Nach Hálfdans S. Eysteinss. (Fornald. S. III, 556) war der Jötun Svadi ein Sohn Äſathôrs, allein die genannte Saga iſt ſehr unſicher und wo ſonſt dieſes Jötuns (Svaða iötuns, Fornald. S. II, 4. 20) ganz genealogiſch gedacht wird, geſchieht ſeiner Abſtammung von Thôr keine Erwähnung. Über Hálfdan, der für Thôrs Sohn gehalten worden, weiterhin Mehreres.

[2] [Ein Bote Vingi in Säm. Edd.].

[3] Lex myth. 636. Man findet glôa und hlôa, Grimn. 29 (glær und hlær?); analog wären glôra und hlôra, vgl. Sn. Edd. form. 12.

[4] Lex. isl. „rid, n. vibratio; at rida, tremere.“ Aber auch tranſitiv; Fornald. S. III, 575: riðr, wirft, ſchwingt.

[5] Der Ausdruck in Sn. Edd. 101: fôstri Vingnis oc Hlôru geſtattet zweifache Auslegung, da fôstri (alumnus) den Pflegvater ſowohl als den Pflegſohn bezeichnet; doch ſagt Letzteres den angegebenen Verhältniſſen beſſer zu.

[6] Sn. Edd. 110. 210 b. Hyndl. 34. 35. Jarnſaxa iſt in der Skaldenſprache eine Benennung der Streitaxt (Sn. Edd. 173. 182), aber ohne daß

Muthigen, Zornigen, und Magni, dem Starken, ſcheinen die Eigenſchaften des Vaters: [27] Äſenzorn (âsmôdr) und Äſenſtärke (âsmegin), beſonders perſonificiert zu ſein. Die übrigen Glieder der Stammtafel werden beſſer bei den einzelnen Mythen betrachtet werden.

Dienſtpflichtige Gefährten Thôrs ſind Thialfi und Röſkva (Sn. Edd. 50. 101), der Arbeiter und die Raſche [1], Kinder eines Bauers; ſie bezeichnen die unverdroſſene menſchliche Arbeit beim Anbau der Erde.

Thôr wohnt in Thrûdheim (Grimn. 4) oder Thrûdvâng (þrûdvângar, Sn. Edd. 25. 61. 110). Bilſkirnir nennt Odin das wölbige Haus ſeines Sohnes mit 540 Böden (Grimn. 24. Vgl. Sn. Edd. 25); daß aber Thôr dieſer Sohn Odins ſei, ſagt die j. Edda ausdrücklich (Sn. Edd. 25) und wird hierin durch die Skaldenſprache beglaubigt (ebd. 102). Thrûdheim iſt, wie in der Folge erörtert werden ſoll, das fruchtbare Land, Bilſkirnir der Wolkenhimmel.

Der Beruf Thôrs, als Schirmers der bewohnten Erde und der Götterwohnungen ſelbſt durch Bekämpfung der Jötune, iſt in beſtimmten Ausdrücken angezeigt. Im Eddaliede von Hymir heißt er: Freund der Menſchenſtämme; der die Geſchlechter ſchirmt, der Schlange Alleintödter; Zerſchmettrer der Felsbewohner; Thurſentodwalter; Rieſenweibsbetrüber (Hym. 11. 22. [28] 17. 19. 14. Vgl. Sn. Edd. 101). Anderswo (Harb. 23) ſagt Thôr ſelbſt: „Ich war im Oſten und ſchlug der Jötune ſchadenkluge Bräute, die zum Berge giengen; groß würde der Jötune Geſchlecht, wenn alle lebten; aus wär' es mit den Menſchen unter Midgard." Und Loki ſpricht zu ihm (þrym. 20): „Bald werden Jötune Âsgard (die Götterburg) bewohnen, du holeſt denn deinen Hammer dir wieder."

Thôr heißt auch Veor (Veorr, Hym. 11. 17. 22), Midgards Veor (M. veorr, Vsp. 56, nach der Schreibung dieſes Wortes in Sn. Edd. 74), Harbveor (Sn. Edd. 211. Vrgl. ebd. Veoðr). Ve (n. pl.) bedeutet ſonſt Heiligthum, Vear (m. pl.) Götter, heilige Götter. Iſt Veor hiernach der Heiliger? Ein ſolcher Name geziemte ſich für ihn eben in Beziehung auf Midgard, die bewohnbare Erde, die hierzu von ihm die Weihe hat. Das Werkzeug dieſer Heiligung iſt der Hammer

ſich daraus Näheres über Magnis Mutter entnehmen ließe, da jene Waffe überhaupt nach Rieſenweibern dichteriſch benannt werden kann (ebd. 160. Vgl. 2156).

[1] Lex. isl. þiâlf, n. labor. at þiâlfa, labore domare. röskr, strenuus, fortis.

Miölnir, deſſen harter Schlag, wie ein beſondrer Mythus ergeben wird, die Erde urbar macht, daher Hardveor. Der Hammer erſcheint dann überhaupt als Symbol von Thôrs göttlicher Wirkſamkeit, das von ihm ſelbſt zu verſchiedenen Weihungen, der Braut (þrym. 32), des Leichenbrandes (Sn. Edd. 66. Vgl. 49) [1], auf dieſelbe Weiſe angewandt wird, wie es in [29] menſchlichen Verhältniſſen gebräuchlich ſein mochte (vgl. Fornm. S. I, 35).

Wie mit der äußeren Erſcheinung Thôrs, als des Donnerers, ſein göttliches Weſen und Wirken keineswegs erſchöpft iſt, ſo wird er nicht bloß Ökuthôr und Vingthôr, ſondern auch Âſathôr (Harb. 50. Sn. Edd. 25), Thôr der Âſen, beigenannt. Seine hohe Geltung unter den Göttern bezeichnen ferner die Benennungen Âſenfürſt (Âsabragr, Skîrn. 34. Vgl. Sn. Edd. 211) und Âſenheld (Âsahetia, Sn. Edd. 211).

Noch manche Namen und Beiwörter liegen vor (Sn. Edd. 211. Lex. myth. 236 f.), die entweder ſelbſt dunkel ſind, oder doch nicht zu beſſerer Erläuterung der bisher nur in den Grundzügen angegebenen Eigenthümlichkeit Thôrs beitragen. Die vollere Aufhellung iſt vielmehr da zu ſuchen, wo er mit Freunden und Feinden in Handlung tritt, in einer Reihe von Mythen, welche jedesmal erſt als Räthſelbilder aufgeſtellt und dann ſoweit möglich gedeutet werden ſollen. Die einzelnen Mythen werden je nach den bedeutendern Weſen benannt ſein, mit denen Thôr in Gutem oder Böſem zuſammentrifft. „Niemand iſt ſo kundig, heißt es in Sn. Edda 26, daß er alle Großthaten deſſelben aufzuzählen wüſte; doch kann ich dir ſo Vieles von ihm berichten, daß der Tag lang werden wird, bevor Alles geſagt iſt, was ich weiß.“

[30] 1. Forniot.

In Thôrsdrâpa, einem Geſange zu Thôrs Ruhme, welchen Eilif, Gudrûns Sohn, ein nachmals zum Chriſtenthum bekehrter Skalde vom Schluſſe des zehnten Jahrhunderts, gedichtet und wovon die j. Edda ein beträchtliches Stück erhalten hat, wird Thôr als „Fäller der luftigen

[1] An allen dieſen Stellen wird das Zeitwort vîgia gebraucht; über deſſen Verhältnis zu ve ſ. D. Gramm. III, 428.

Götterſtühle Forniots“ umſchrieben (Sn. Edd. 115). Forniot (Forniotr) iſt auch unter den Jötunen verzeichnet (Sn. Edd. 209) und es gibt zwei altnordiſche Erzählungen vom Anbau Norwegens, welche über ihn und ſein Geſchlecht Folgendes ſagen (Fornald. S. II, 3 bis 5. 17 bis 21):

Ein Mann mit Namen Forniot (der eine der beiden Berichte läßt ihn König über Jötland ſein, welches Finnland und Kvenland genannt werde) hatte drei Söhne, Hlêr, Logi und Kâri; der erſte derſelben, auch Ägir genannt, waltete über das Meer, der zweite über das Feuer, der dritte über die Winde. In der weitern Stammfolge weichen die Erzählungen etwas von einander ab: nach der einen war Kâris Sohn Jökul, Vater des Königs Snär, und deſſen Kinder waren Thorri, Fönn, Driſa und Miöll, in der andern wird Kâris Sohn, der Vater Snärs des Alten, Froſti genannt, von Snär aber nur der Sohn Thorri angeführt. [31] Übereinſtimmend folgen dann in beiden Thorris Söhne Nor und Gor, nebſt einer Tochter Göi. Indem Nor und Gor ihre abhanden gekommene Schweſter aufſuchen, unterwirft jener ſich Norwegen, das von ihm den Namen erhält, Gor aber nimmt die Inſeln ein; von Erſterem ſtammen die Gebieter des norwegiſchen Feſtlandes, von Letzterem die Seekönige.

Über Logi, den Bruder Kâris, und ſein Geſchlecht wird an andrem Orte, in der Saga von Thôrſtein Vikingsſohn (Fornald. S. II, 383 bis 385), Auskunft gegeben:

Er wird von ſeinem hohen Wuchſe, denn er iſt Rieſenſtammes (risakyns), Hálogi genannt und das Land, deſſen König er iſt, erhält nach ihm den Namen Hálogaland. Seine Frau heißt Glöd und von ihr hat er zwei Töchter, Eyſa und Eimyria, welche von zwei verbannten Jarlen, Veſeti und Viſil, nach fernen Eilanden entführt werden.

Der Wortſinn der aufgezählten Namen liegt faſt nur allzu nackt am Tage. Hlêr und Kâri (stridens, Lex. isl.) erſcheinen zwar nicht mehr unter den gangbaren Benennungen des Meeres und des Windes, aber durch den Zuſammenhang, durch die ausdrücklichen Erklärungen des Sagenſchreibers und der j. Edda (Sn. Edd. 79. 125. 126. 332) und durch den [32] Skaldengebrauch iſt ihre Bedeutung im Allgemeinen geſichert. Dagegen ſtehen noch unveraltet im isländiſchen Wörterbuche: von Kâris Nachkommen, Froſti, Froſt; Jökull, Eisberg; Snär, Snior, Schnee; Fönn, dichter Schnee; Driſa, Schneegeſtöber; Miöll, feinſter, glänzendſter Schnee; Thorri und Göi ſind Monatsnamen, ungefähr dem Januar und Februar entſprechend, ſowie Gor auf den Gormonat (gormânadr), Schlachtmonat im Spätjahre, ſich zu beziehen ſcheint; Nor,

als Landesherr, ist rückwärts aus Noregr, Norwegen, hervorgegangen. Logi heißt Flamme (Hálogi, hohe Flamme, Hochlohe), seine Frau Glöd, Glut, die Töchter Eysa und Eimyria, Glutasche. Ist Ägir, der in den Mythen vorherrschende Name des Meergottes, identisch mit Hlêr, wie hier und anderwärts ausgesprochen wird (Fornald. S. II, 16. Sn. Edd. 125 ꝛc.), so ergiebt sich auch in dieses Bruders Hause dieselbe Erscheinung. Ägirs Gattin ist Rán, Raub, und unter den Namen seiner neun Töchter (Sn. Edd. 185) sind, neben einigen versteckten, die folgenden: Hefring, Hrönn, Bylgia, Bára, Dröfn, Kölga, wieder im Wörterbuch als Meereswelle, Flut, Seegebraus ꝛc. zu finden.

Der gemeinsame Stammvater dieser drei Linien, in denen drei Elemente sich kund geben, ist nun Forniot und auch sein Name spricht deutlich genug. Forniot ist der Vorbesitzer, der vormalige Inhaber [33] des Landes [1]. Er und sein jötunisches Geschlecht bedeuten die Urzeit des Nordlandes, als in diesem noch einzig die rohen Elemente walteten.

Die dürre genealogische Allegorie, wie sie in diesem Stammbaume heraussteht, möchte wohl dazu versuchen, das Geschlecht Forniots aus dem Kreise der ächten lebendigen Mythen gänzlich zu verweisen. Man kann dieß hinsichtlich der letzten Glieder, Thorri und Göi, Nor und Gor, einräumen. Anders verhält es sich mit den übrigen, elementarischen Wesenreihen, die, von örtlicher Anknüpfung unabhängig, in allgemeinerer Geltung erscheinen. Forniots Gesippte heißen, dem Zusammenhange nach, die Winde in einem der mythischen Eddalieder, wenn auch keinem der ältesten (Hrafn. 17). Namen und Verwandtschaftsverhältnisse aus obigem Stammbaume kommen in den Skaldengesängen vor und werden hiernach in der j. Edda angegeben (Sn. Edd. 126). So der Skalde Sveinn: „Mit Schneegestöbern begannen Forniots häßliche Söhne.“ Das volksmäßigere Räthsellied in Hervörsaga (Fornald. S. I, 475) läßt den verdunkelnden [34] Nebel allein vor dem Sohne Forniots (wieder dem Winde) fliehen. Es mag in der ganzen Weise der mythischen Personendichtung liegen, daß die Grundwesen, die einfachsten

[1] Vergl. Lex. isl. I, 235. Sag. Bibl. II, 430. For-niotr ist gebildet wie for-madr, antecessor, for-fedr, majores ꝛc. niotr, von niota, frui, uti, kommt auch anderwärts vor: hafra-niotr (Sn. Edd. 102), niotr giardar (Sn. Edd. 116, 7. Thorlac. Sp. VII, 25. 92), Besitzer der Böcke, des Gürtels, Beides von Thôr; Niotr einfach als einer der Namen Odins (Lex. myth. 371).

Naturerſcheinungen, zugleich in etymologiſcher Schroffheit ſich darſtellen und daß erſt wie ſie in manigfachere Thätigkeit, Verbindung und Wechſelwirkung unter ſich und mit anderartigen Kräften eintreten, mit der lebendigern Geſtaltung eine weniger abſtrakte Wortbezeichnung ſich entwickle. Dieſelbe Wahrnehmung ergibt ſich in Hinſicht auf ein andres jötuniſches Urweſen, Nótt, die Nacht, mit ihrem Stamme. Nótt und ihre Tochter Jörd erſcheinen in den Eddaliedern ſelbſt bald als Begriffe, bald als Perſonen (Vsp. 6, vgl. mit Vafþr. 24. 25), und zeigen ſo die unterſten Anſätze der Mythenbildung. Die unmittelbare Bezeichnung iſt auch weniger entbehrlich, wo die Anſchauung noch ſparſam zu Hülfe kommt; ſie kann zurücktreten, wo die Bilder ſprechen. Jener unverhüllten Namen unerachtet laſſen ſich aber ſchon in Forniots Geſchlechte die Spuren einer volleren Belebung nachweiſen. Abgeſehen von den Mythen, in denen ſpäterhin Ägir eine Rolle ſpielen wird, iſt es doch bereits dichteriſche Anſchauung, wenn der Mann Logi, das flammende Feuer, mit dem Weibe Glöd, der milderen Glut, verbunden iſt; oder wenn Snär, Forniots Abkömmling, der Alte zugenannt wird, deſſen dreihundertjähriges Alter König [35] Hálfdan ſich wünſcht (Fornald. S. II, 8), das Alter des greiſen, ewigen Gebirgſchnees. Es haben ſich aber auch insbeſondre von dieſem Könige Snär oder Snio und deſſen Angehörigen, wenn gleich durch fabelnde Willkür oder geſchichtliche Auffaſſung entſtellt und verkümmert, noch Überreſte durchgebildeter Mythen erhalten. Wenn, bei Saxo, der Dänenkönig Snio ſeinen vermummten Boten nach einer ſchönen Königin in Schweden ausſchickt, wenn der Bote ihr leiſe, leiſe zuſingt: „Snio liebt dich“, und ſie ebenſo, kaum hörbar, entgegenflüſtert: „Ich lieb ihn wieder“ [1], und wenn ſie dann die verſtohlene Zuſammenkunft auf den Anfang des Winters beſtimmt; wenn, nach der Saga von Sturlaug (Fornald. S. III, 634 bis 638), dieſer norwegiſche Jarl und nachmalige König in Schweden ſeinen Pflegbruder Froſti nach der ſchönen, lichtgelockten Miöll, der Tochter des Finnenkönigs Snär [2],

[1] Sax. VIII, 158: „exili vocula succinens: amat, inquit, te Snio etc. Illa apllapsum auribus sonum dissimulanter excipiens etc. obscuro et vix aures offendente sibilo: amantem, inquit, me redamo etc.“

[2] In Yngl. S. C. 16 (Heimskringla, ed. J. Peringskiöld, Stockh. 1697. I, 16) erſcheint der finnländiſche König Snii der Alte mit einer andern ſeiner vorgenannten Töchter, Driſa.

ausſendet und Froſti die mit ihm Entfliehende unter dem Gürtel faſſen muß, worauf ſie raſch im Winde hinfahren; oder wenn, nach däniſchen Chroniken (Langebek, Script. rer. dan. I, 225. 80), Snio ein Hirte des Rieſen Lä (Hlêr) auf Läsö iſt, ſo [36] erahnt man wohl noch bald das leiſe Geſäuſel der niederfallenden Flocken, bald den ſtürmiſchen Flug des glänzenden Schneegeſtöbers, bald den dichten Trieb der Schneewolkenheerde vom Meere her, dem Gebiete Hlêrs, in ſeltſame Märchenbilder verwandelt, und dieſe Schneemärchen mögen einſt, in ihrer ungetrübten Geſtalt, Seitenſtücke zu den Eddaſagen von Freys Brautwerbung durch Skirnir, von der Entführung Iduns ꝛc. geweſen ſein. Umgekehrt aber wird nachher in eine der ausgeführteſten Sagen von Thôr noch unmittelbar der elementariſche Forniotsſohn Logi einſchreiten.

Wenn nun Thôr im Geſange Eilifs Fäller der luftigen Götterſtühle Forniots genannt wird, ſo iſt damit in der Dichterſprache dasſelbe geſagt, was anderwärts in Proſa, er ſei durch Berge gefahren und habe Felſen gebrochen (Fornm. S. II, 154). Luftige Götterſtühle oder Tempelgeſtelle heißen bildlich die Berge, dieſe ſind aber Forniots, denn ihm und ſeinem Stamme, den jötuniſchen Elementarmächten des Windes, des vulkaniſchen Feuers, des Eiſes und Schnees, gehört das hohe Felsgebirg. Ohne daß man der Liedesſtelle für ſich weitergreifende Deutung gibt [1], iſt übrigens Thôr als derjenige zu betrachten, [37] der dieſes

[1] Die Stelle der Thôrsdrápa (Sn. Edd. 115): „flug stalla fellir Forniotz goda“ iſt im Obigen ſo aufgefaßt, daß die Worte: flug stalla goda zuſammengenommen werden; stallir, pl. von stalli, m., ſind Geſtelle, worauf in den nordiſchen Tempeln die Götterbilder geſetzt waren (Eyrbyggia-Saga, Havn. 1787, S. 8: „undan stallanum þar er þôrr hafdi âsetit.“ Ebd. 10. Forn. S. II, 154); goda-stallir gibt, da stalli auch allgemeineren Sinn hat, noch beſtimmter den Bezug auf die Götterbilder, god, n. pl. (Fornm. S. II, 162: hann skŷfdi godin af stallonom); flug-stallir ſind dieſe Geſtelle, weil ſie hier ſteile, hohe Gebirgsfelſen bedeuten, das vorgeſetzte flug (n. volatus) bezeichnet, wie in flug-stigr, præcipitium (Lex. isl. s. v. vgl. Sæm. Edd. 168, 36. Grimm, Lieder d. alt. Edda, Berl. 1815, S. 119, Not.), das Luftige, nur Befliegbare. Dieſe Erklärung ſtimmt mit der im Lex. myth. 637: „altarum ararum (vel rupium) etc. destructor.“ Im Übrigen verbinden die Ausleger (Thorlac. Sp. VII. 17, 54. Lex. myth. 75. 637. Geijer, Svea Rikes Häfder, I. Ups. 1825. S. 274. 411): Forniotz goda, und erklären: Umſtürzer der Altäre Forniotiſcher Götter; woran dann religionsgeſchichtliche Folgerungen über einen durch den Thôrsdienſt verdrängten älteren Cultus

Riesengeschlecht in die Berge zurückgeworfen hat; als Gründer des Anbaus steht er mit dem wilden Urzustande des Landes in natürlichem Gegensatz.

Die geschichtliche Saga vom König Olaf, Tryggvis Sohne, der gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts die Einführung des Christenthums in Norwegen durchsetzte, läßt den vormaligen Befreier und Schutzgott des Landes, den Landâsen (Landâs, Egils Saga, [38] Havn. 1809, S. 365), wie Thôr in einer Skaldenstrophe genannt ist, noch einmal am hellen Tage mitten unter den Christen sichtbar werden (Fornm. S. II, 182 ff.):

Als König Olaf eines Tags südwärts die Küste entlang mit gelindem Fahrwinde segelt, steht ein Mann auf einem Felsvorsprung und ruft um Aufnahme in das Schiff, die ihm auch gewährt wird. Er ist von stattlichem Wuchse, jugendlich, schön von Aussehen und rothbärtig. Mit dem Gefolge des Königs beginnt er allerlei Kurzweil und scherzhaftes Wettspiel, wobei die Andern schlecht gegen ihn bestehen. Sie führen ihn hierauf, als einen vielkundigen Mann, vor den König selbst. Dieser heißt ihn irgend eine alte Kunde sagen. Der Mann antwortet: „Damit heb' ich an, Herr! daß dieses Land, dem wir vorbeisegeln, ehemals von Riesen bewohnt war. Diese kamen jedoch zufällig schnellen Todes um, bis auf zwei Weiber. Hernach begannen Leute aus östlichen Landen sich hier anzubauen, aber jene großen Weiber thaten ihnen viel Gewalt und Bedrängnis an, bis die Landbewohner beschlossen, diesen rothen Bart um Hülfe anzuflehen. Alsbald ergriff ich meinen Hammer und erschlug die beiden Weiber. Das Volk dieses Landes blieb auch dabei, mich in seinen Nöthen um Beistand anzurufen, bis du, König! fast alle]39] meine Freunde vertilgt hast, was wohl der Rache werth wäre." Hiebei blickt er bitter lächelnd nach dem König zurück, indem er sich so schnell über Bord wirft, als ob ein Pfeil in das Meer schösse, und niemals sehen sie ihn fortan wieder[1].

In dieser Volkssage schimmert, wenn auch nur noch halbverstanden, die alte mythische Vorstellung durch, daß Thôr es war, der die Herrschaft der jötunischen Urbesitzer des Landes, Forniots und seines Stammes, gebrochen.

Forniotischer Gottheiten geknüpft werden. Allein die Verbindung Forniots god zur Bezeichnung von Göttern aus dem Geschlechte Forniots erregt in sprachlicher, und die Benennung god für jötunische Wesen in mythologischer Hinsicht Bedenken, hauptsächlich aber scheint ein so unmittelbarer Ausdruck dem bildlichen Charakter der Skaldensprache, wie er sonst in Thôrsdrâpa herrscht, nicht gemäß zu sein.

[1] [K. Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum. S. 328 f. H.]

Der allgemeine Gegensatz, in welchem Thôr bisdaher mit den rohen Naturgewalten sich gezeigt hat, läuft in eine große Manigfaltigkeit besonderer Dichtungen aus, worin jene Urwesen verblümtere Namen und persönlichere Gestalt annehmen. In allen vier Elementen ist Thôr wirksam und nach diesen werden auch die folgenden Mythen am natürlichsten eingetheilt werden, obgleich eine strenge und durchgreifende Absonderung ebensowenig anwendbar ist, als sie in der Natur selbst stattfindet. Alle Wirksamkeit Thôrs bezieht sich in ihrem Endzweck und Ergebnis auf die Erde, seine Mutter. Sie erscheint in der Sage von Forniot noch unbelebt, als das nördliche Land, dessen Entwilderung erst im Beginn ist. Wenn sie aber auch anderwärts, ihrer Natur gemäß, im Ganzen [40] ruhig und leidend verharrt, so bietet sie doch zwei verschiedene Seiten dar, die eine starr und unwirthsam, die andre fruchtbar und wohnlich, und so kommen unmittelbar an ihr entgegengesetzte Wesen und Kräfte zum Vorschein, welche, je nachdem sie ihrem Anbau förderlich oder hinderlich sind, von Thôr geschirmt oder bekämpft werden. In diesem nächsten Verhältnis zur Erde soll nun Thôr zuerst betrachtet werden. Wenn es räthlich schien, die Naturmythen vor den auf das geistige Leben bezüglichen zu erforschen, so wird die Erklärung der erstern wieder am sichersten vom festen Elemente zu den schwebenden und flüchtigen vorschreiten.

2. Hrûngnir.

Auszug aus der Erzählung der j. Edda (Sn. Edd. 106 bis 110):

Thôr und der Jötun Hrûngnir haben sich an die Ländergrenze auf Griottûnagardar zum Holmgange (Zweikampf) beschieden. Die Jötunn fürchten das Schlimmste von Thôr, wenn Hrûngnir, der stärkste von ihnen, erläge. Da machen sie auf der Kampfstätte einen Mann von Lehm, neun Rasten (Wegmeilen) hoch und drei breit unter den Armen. Das Herz[1] nehmen sie von einer Stute, das ihm jedoch nicht haltbar ist, als Thôr kommt. Hrûngnir aber hat ein Herz [41] von hartem Steine, mit drei Ecken; von Stein ist auch sein Haupt, sowie sein breiter und dicker Schild. Diesen hat er vor sich, als er auf Griottûnagardar steht und Thôrs wartet. Seine Waffe ist ein Schleifstein, den er über die Schulter nimmt; und nicht mild ist er anzusehen. Ihm zur Seite steht der

[1] [Hesekiel 11, 19. 36, 26.]

Lehmjötun, Möckkälfi genannt. Dieſer iſt ſehr furchtſam; es wird geſagt, daß er das Waſſer ließ, als er Thôr ſah. Thôr fährt heran und mit ihm Thialfi, der gegen Hrûngnir vorläuft und zu ihm ſpricht: „Du ſtehſt übel behütet, Jötun! haſt den Schild vor dir, aber Thôr hat dich geſehen, er fährt niederhalb in der Erde und wird von unten an dich kommen.“ Da wirft Hrûngnir ſich den Schild unter die Füße und ſteht darauf, die Steinwaffe aber faßt er mit beiden Händen. Demnächſt ſieht er Blitze und hört ſtarke Donner. Thôr fährt daher in Äſenzorn, ſchwingt den Hammer und wirft ihn weit nach Hrûngnir. Der Jötun wirft die Steinwaffe entgegen, ſie trifft den Hammer im Fluge und der Schleifſtein bricht entzwei. Der eine Theil fällt zur Erde (davon ſind alle Wetzſteinfelſen geworden), der andre fährt in das Haupt Thôrs, ſo daß dieſer vor ſich auf die Erde ſtürzt. Miölnir aber trifft den Hrûngnir mitten an das Haupt und zerſchmettert ihm die Hirnſchale zu kleinen Splittern. [42] Der Rieſe fällt vorwärts über Thôr, ſo daß ſein Fuß auf deſſen Halſe liegt. Thialfi greift den Lehmrieſen an, der mit geringem Ruhme fällt. Dann will er Hrûngnirs Fuß von Thôr nehmen, iſt es aber nicht im Stande. Als die Äſen erfahren, daß Thôr gefallen, eilen ſie herbei, aber keiner vermag zu helfen, bis Magni, der Sohn Thôrs und Jarnſaxas, hinzukommt. Erſt drei Nächte (nach andrer Lesart: drei Winter) alt, wirft er Hrûngnirs Fuß von Thôr und ſpricht: „Schmerz und Schmach, Vater, daß ich ſo ſpät kam! mit meiner Fauſt würd ich dieſen Jötun erſchlagen haben, wär' ich mit ihm zuſammengetroffen.“ Da ſteht Thôr auf, bewillkommt ſeinen Sohn und ſagt, derſelbe werde ſehr tüchtig werden.

Dieſer Erzählung iſt ein Stück aus Hauſtlöng, einem Gedichte des norwegiſchen Skalden Thiodôlf, aus dem neunten Jahrhundert, angehängt. Das Bruchſtück von ſieben Strophen (Sn. Edd. 111. 112. Thorlac. Sp. VI) beſingt nur den Hauptkampf, im Ganzen übereinſtimmend mit Obigem; der Lehmrieſe, Thialfi und Magni kommen darin nicht vor. Als Thôr mit ſeinen Böcken daherfährt, reißen und brechen die Felſen und brennt der Himmel. Der Kampf Thôrs mit Hrûngnir war aber ſehr wahrſcheinlich auch Gegenſtand eines beſondern, nun verlorenen Mythenliedes in der einfachern Weiſe der in der [43] ä. Edda erhaltenen. Dieſe ſelbſt ſpielen wiederholt auf das Ereignis an und beurkunden es damit als zu ihrem Kreiſe gehörig. Sie laſſen Thôr ſich der Erlegung des hochfahrenden Jötuns rühmen, deſſen Haupt von Stein war, und nennen Thôrs Hammer Hrûngnirstödter (Harb. 14. 15. Hým. 16. Æg. 61. 63. Grottas. in Sn. Edd. 148). Bei den Skalden heißt Thôr

ſelbſt Schädelſprenger Hrúngnirs (Sn. Edd. 102) und der Schild Hrúngnirs Fußſohlenblatt oder Fußgeſtell (ebd. 160. 162. Kormaks Saga, Hafn. 1832. S. 40), weil der Jötun auf dem ſeinigen ſtand.

Wenn auch der Name Hrúngnir [1] ohne erwieſene Deutung bleibt, ſo ſteht die Geſtalt um ſo entſchiedener da. Der Jötun, der bis in ſein dreigeſpitztes Herz von Stein iſt, ſtammt unzweifelhaft vom Gebeine des Urrieſen, daraus einſt die Felſen geſchaffen wurden. In ihm bezwingt Thór die dem Anbau der Erde widerſtrebende Steinwelt.

Der erſte Anlaß, dem Donnergotte die Urbarmachung der Erde zu übertragen, lag in der felſenſpaltenden Gewalt des Wetterſtrals. Es iſt zuvor geſagt worden, wie die Berge zittern und die Felſen brechen, wenn Thór feurig einherfährt, und wie insbeſondre ſeine Anfahrt gegen Hrúngnir im Skaldenliede ſo [44] geſchildert wird. Die volle, zerſchmetternde Kraft aber äußert ſich im Wurfe des Hammers Miölnir, des Donnerkeils, von dem auch Hrúngnir zuſammenſtürzt. Der Volksglaube ſchrieb die Bergfälle, die Felslawinen im Gebirge, dem Thór und ſeinem Hammer zu (Sax. VII, 187. Lex. myth. 656. Faye, 3 bis 6). Es iſt nur eine ausgedehntere Auffaſſung dieſes zermalmenden Hammerſchlags, ihm die Bereitung des harten Steingrunds zum urbaren Erdreiche beizumeſſen. Thór vollbringt dieß mit dem einen Streiche auf Hrúngnirs ſteinernes Haupt, das in kleine Stücke ſpringt.

Die Kämpfer haben ſich auf die Landmark nach Griottúnagardar, nach den Bezirken der Steingehege, beſchieden, an die Grenze des jötuniſchen Steingebietes. Thór kommt dahin mit ſeinem Diener Thiálfi, der, wie ſchon bemerkt, die menſchliche Arbeit vorſtellt. Thiálfi beredet den Hrúngnir, ſich nach unten mit dem Schilde zu decken; dieſer täuſchende Rath kommt aus dem Munde Deſſen, der von unten herauf das Gebirg zu bearbeiten gewohnt iſt. Aber Áſathór fährt von obenher. Auch dem Thiálfi wird ſein Theil am Kampfe. Die Jötune haben den langen und breiten Lehmrieſen aufgerichtet, der aber feig iſt und nur ein ſcheues Stutenherz in der Bruſt hat; ſein Name iſt Mökrkálfi, Wolken- oder Nebelwade. Er iſt der zähe, wäſſrige Lehmboden am dunſtigen Fuße des Steingebirgs. Mit ihm wird menſchliche [45] Anſtrengung fertig, während den Steinrieſen nur Götterkraft beſiegen

[1] Vgl. Lex. isl. s. v. D. Myth. 302 [494].

kann. Daß Thôr in Gefahr kommt, vom Sturze des erſchlagenen Steinjötuns erdrückt zu werden, iſt dem Anblick verſchüttender Bergfälle, die gleichwohl Thôrs Werk ſind, entnommen; nach der Volksſage verlor er einſt auch bei ſolchem Anlaſſe ſeinen Hammer (Lex. myth. 656). Die Aufraffung, die erneute Kraft, die ihn rettet, wird ſeinem jungen Sohne Magni, der perſonificierten Äſenſtärke, beigemeſſen.

Iſt auch das Nebenwerk da und dort verdunkelt [1], ſo bleibt doch das Hauptbild verſtändlich. Den Lehmhügel hinan, am Abhange des Gebirgs, regt ſich der mühſame Anbau, oben herein ragt das ungeheure [46] Felshorn, an dem eine Gewitterwolke blitzt und donnert, daß plötzlich der ganze Gebirgsſtock erbebt. Die Feldarbeiter blicken empor und ſiehe! der Fels wird zum Steinrieſen, in der Wolke ſteht der feurige Wagenlenker Thôr, den malmenden Hammer ſchleudernd. Da fühlt Thialfi, daß er nicht allein arbeite, ein gewaltiger Gott iſt hülfreich mit ihm, und während er das Geringe ſchafft, vollbringt Jener das Große und hat das Schwerſte ſchon vorgearbeitet.

3. Örvandil.

Weiter meldet die j. Edda (110 f.):

Vom Kampfe mit Hrûngnir fährt Thôr heim nach Thrûdvâng, aber der Schleifſtein ſteckt in ſeinem Haupte. Da kommt die Weiſſagerin Grôa hinzu, die Frau Örvandils des Kecken; ſie ſingt ihre Zauber über Thôr bis der Schleifſtein los wird. Als aber Thôr Dieſes merkt und hoffen kann, den Schleifſtein wegzubekommen, will er ihr die Heilung durch die frohe Botſchaft lohnen, daß

[1] Was Skálda als Anlaß zum Kampfe Thôrs mit Hrûngnir voranſchickt, darüber muß lediglich auf die Quelle ſelbſt (Sn. Edd. 107 f.) verwieſen werden, indem keine befriedigende Erklärung zu gewinnen war. Daß der Steinrieſe nach Âsgard eindringt, daß er droht, Valhöll auf ſich zu nehmen und nach Jötunheim zu tragen, auch Freyja und Sif mitzunehmen, die übrigen Götter aber zu erſchlagen u. ſ. f., kann zwar wohl auf das himmelanſteigende Gebirg gedeutet werden; dagegen iſt das Roſs Gullfaxi, das goldmähnige, auf dem er mit Odin in die Wette reitet und das Thôr nachher dem Magni ſchenkt, eine ungelöste Rune. Auch Hauſtlöng hat ſich auf die Darſtellung des Holmganges beſchränkt, denn die daraus mitgetheilten Strophen ſchließen ſich zu einem Ganzen ab, und wenn die Vorgeſchichte ſich im Liede gefunden hätte, ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch dieſe Stelle desſelben zum Belege der proſaiſchen Erzählung beigebracht worden wäre.

er von Norden her über Elivágar gewatet sei und im Korb auf seinem Rücken Örvandil aus Jötunheim getragen habe. Zum Wahrzeichen sagt er ihr, daß eine Zehe desselben aus dem Korbe vorgestanden und erfroren sei, weshalb er sie abgebrochen, an den Himmel geworfen und daraus den [47] Stern Örvandilstá, Örvandils Zehe, gemacht habe. Es werde nicht lange anstehn, daß Örvandil heimkomme. Hierüber wird Gróa so erfreut, daß sie der Zauberlieder vergißt, und so wird der Schleifstein nicht loser und steckt noch in Thórs Haupte.

Zwar geschieht dieser Begebenheit weder in den Eddaliedern noch im Bruchstücke von Haustlóng Erwähnung; da gleichwohl letzteres noch besagt, wie der zerbrochene Schleifstein in Thórs blutendem Schädel stecken geblieben, so ist hiemit allerdings auch die Kunde vom Heilversuche eingeleitet.

Das Stück von Hrúngnirs zerschmetterter Steinwaffe, das in Thórs Haupte haftet, ist das Gestein, darauf auch im urbaren Felde Pflug und Karst noch immer stoßen. Gróa ist das Wachsthum, das Saatengrün, das vergeblich bemüht ist, die Steine des Feldes zu bedecken, Thórs Wunde zu heilen; das nordische Zeitwort (at gróa), das hier zu Grunde liegt, bezeichnet doppelsinnig das Wachsen und Grünen, das Zuwachsen und Vernarben. Eine Weissagerin (völva) kann sie heißen, weil die weissagenden Frauen zugleich magische Heilkunst zu treiben pflegten, auch ist sie ja Vorbotin der künftigen Ernte. Örvandil (Örvandill), wörtlich: der mit dem Pfeil Arbeitende, Anstrebende [1], ist der Fruchtkeim, der, wenn einmal [48] die Saat grünt, bald auch hervorstechen und aufschießen wird. Ihn hat Thór von Norden her aus Jötunheim, der Riesenwelt, über Elivágar, die Eisströme, im Korbe getragen, er hat das keimende Pflanzenleben den eisigen Winter über bewahrt; aber der kecke Örvandil hat eine Zehe hervorgestreckt und erfroren, der Keim hat sich allzu frühe herausgewagt und muß es büßen. Daß Örvandils erfrorene Zehe an den gestirnten Himmel versetzt wird, dazu hat irgend ein Sternbild von entsprechender Form den Anlaß gegeben.

Nicht zufrieden, den harten Boden dem Anbau bereitet zu haben, schirmt Thór auch die in der Wintererde verwaiste Aussaat. Es ist ein ansprechendes Bild, wie der getreue Thór, auf seinen Götterschultern den fürwitzigen Örvandil tragend, durch die eisigen Urströme watet,

[1] Lex. isl. ör, f. sagitta. at vanda, elaborare, industriam adhibere.

welche die Heimath alles winternächtlichen Grauens sind (Hým. 5. Hrafn. 13).

Für die dargelegte Ansicht zeugt noch besonders eine Erzählung bei Saxo (III, 48 f.):

Horwendil (Horwendillus) und Fengo folgen ihrem Vater Gerwendil in der Statthalterschaft von Jütland nach. Der Ruhm, den sich Horwendil als Seeheld erworben, weckt die Eifersucht des Königs von Norwegen Koller (Collerus). Er sucht Jenen auf, um sich mit ihm zu messen. An einer Insel mitten im Meere [49] legen die Flotten Beider von verschiedenen Seiten an. Die Annehmlichkeit der Ufer lockt die Führer, das Innere der frühlingsgrünen Gehölze (interiora nemorum verna) zu durchstreifen, und sie begegnen einander ohne Begleitung. Ein Zweikampf wird alsbald beschlossen, doch verabreden sie, daß der Sieger den Besiegten ehrenvoll bestatten und, wer den Andern verwunde, ihm mit zehn Pfunden (talentis) Goldes büßen solle. Die Anmuth des frühlingsmäßigen Ortes (vernantis loci jucunditas) vermag nicht, sie vom Kampfe abzuhalten. Der kühne Jüngling Horwendil kümmert sich in seiner Hitze nichts um den Schild und faßt das Schwert mit beiden Händen. Koller fällt von seinen Streichen. Dem Vertrage gemäß setzt ihn Horwendil mit königlichem Begängnis in einem prächtigen Grabhügel bei. Dann verfolgt er Kollers Schwester Sela, gleichfalls eine Seeheldin, und erlegt auch sie. Nachmals erhält er die Tochter seines Oberherrn, des Dänenkönigs Rörik, Gerutha, zur Gemahlin und hat von ihr einen Sohn Amleth. Sein Bruder Fengo, neidisch auf solches Glück, stellt ihm nach und ermordet ihn. Auch nimmt er sich die Wittwe des Erschlagenen zur Frau. Amleth aber rächt in der Folge blutig den Tod des Vaters.

Durch alle historische Verkleidung sind hier dennoch die Grundzüge des alten Naturmythus unverkennbar. [50] Der jugendliche Held Horwendil, dessen Kühnheit (audacia) wiederholt hervorgehoben wird, ist wieder Örvandil der Kecke (hinn frækni). Der Gegner, mit dem er den Inselkampf, Holmgang, zu bestehen hat, heißt Koller, der Kalte [1], der von Norwegen kommt. Es ist der Sieg des jungen Keimes, des aufkeimenden Jahressegens, über den Frühlingsfrost, den Nordhauch, der besonders in jenen Gegenden auch dem Saatfelde Verderben droht. Die Bezeichnung der Frühlingszeit hat sich vollkommen erhalten. Örvandil, der in der früheren Sage noch erwartet wurde, ist nun gekommen.

[1] Kollr, assimiliert aus Koldr, wie in dem ähnlichen Namen Snækollr, Fornald. S. III, 713.

Aber er iſt noch ebenſo unbehutſam, als da er die Zehe herausſtreckte. Er kämpft ſogleich mit weggeſchobenem Schilde, der Keim hat die ſchützende Hülſe abgeſtreift. Dießmal jedoch iſt er glücklicher, denn es iſt günſtigere Zeit und er ſelbſt iſt beſſer erſtarkt, als da man ihn über die Eisſtröme trug. Der prächtige Grabhügel, den er ſeinem Gegner errichtet, iſt wohl der hohe, dichte Halmenwuchs und die Buße von zehen Pfunden Goldes kann er mit goldenen Körnern zahlen (vgl. D. Rechtsalth. 672).

Die eigenthümliche Weiſe, wie Saxo den manigfaltigen Stoff, den er für ſein Geſchichtwerk vorfand, unter ſeine däniſchen Königsreihen einordnete, macht es oft ſchwierig, das wirklich Zuſammengehörende [51] auszuſondern, die mythiſchen Namen von den hiſtoriſchen rein abzuſcheiden. Im vorliegenden Fall iſt der Königsname Rörik (isl. Hrærekr) nur der äußere Anhalt für verſchiedene ſagenhafte Erzählungen [1]. Dagegen verläugnet Gerwendil, Horwendils Vater, die mythiſche Verwandtſchaft nicht. Iſt Horwendil (Örvandill) der Arbeiter mit dem Pfeile, ſo iſt Gerwendil (Geirvandill) der mit dem Speere [2] Der Name des Sohnes, der in der vorigen Fabel allein hervortrat, wird in dieſer durch den des Vaters verdeutlicht. Der vollgewachſene Fruchthalm mit der ſpitzigen Ähre ſtrebt wie ein Schaft mit dem Speereiſen empor, der neukeimende, der von jenem abſtammt, bringt nur wie eine Pfeilſpitze heran; ſo iſt Örvandil der Sohn Geirvandils. Gerutha erſcheint in anderer Form (grôðr, grôði, feracitas, däniſch grœde) gleichartig mit Grôa, wie in der j. Edda Örvandils Frau heißt. Ob Fengo, Horwendils Bruder, Mörder und Ehenachfolger, und Sela, Kollers kriegeriſche Schweſter, auch in die mythiſche Verwandtſchaft einſchlagen, muß, obgleich nicht unwahrſcheinlich, doch in Ermanglung paſſender Etymo[52]logieen dahingeſtellt bleiben. Noch weniger iſt bei der ſchon in Saxos Erzählung romanhaften Beſchaffenheit der Sage von Amleth (Amlôði, Sn. Edd. 126. Vgl. Lex. isl. I, 29) zu

[1] Über Rörik ſ. P. E. Müller, Critisk Undersögelse af Danmarks og Norges Sagnhistorie ꝛc. Kiöbh. 1823. S. 41.

[2] Vgl. Anm. 20. geirr, m. hastile; Saxo gebraucht gleichmäßig Geruthus für Geirrôdr. Die althochd. Form iſt Kêr, wovon der entſprechende Name Kêrwentil, aus dem neunten Jahrhundert, Schmellers Bayr. Wörterb. II, 334. [IV, 106.]

ermitteln, ob sie mit dem Mythus, dem sie jetzt angereiht ist, nur durch spätere Willkür oder schon ursprünglich verbunden sei.

4. Thiâlfi.

Wie Thôr zu seinem Dienstgefolge, Thialfi und Röskva, gekommen, berichtet die j. Edda (49 f.) mit Folgendem:

Ökuthôr fährt mit Wagen und Böcken aus, mit ihm der Âse Loki. Sie nehmen Abends Herberge bei einem Bauer. Thôr schlachtet seine beiden Böcke, welche abgezogen und im Kessel gesotten werden. Er ladet dann den Bauer mit Weib und Kindern zum Essen und heißt sie die Knochen auf die Bocksfelle werfen. Thialfi, des Bauers Sohn, zerbricht mit seinem Messer das Schenkelbein des einen Bocks, um zum Marke zu kommen. Thôr bleibt die Nacht über, am Morgen aber hebt er den Hammer Miölnir und weiht damit die Felle. Da stehen die Böcke auf, doch hinkt der eine am Hinterfuße. Als Thôr bemerkt, daß das Schenkelbein zerbrochen ist, sagt er, der Bauer oder seine Leute müssen nicht verständig mit den Knochen [53] umgegangen sein. Groß ist des Bauers Erschrecken, als Thôr die Brauen senkt; was aber der Bauer von den Augen sieht, vor dessen bloßem Anblick glaubt er zusammensinken zu müssen. Thôr schlägt die Hände so fest um den Hammerschaft, daß die Knöchel weiß werden. Die Bauersleute rufen ihn flehentlich um Frieden an und bieten ihm Alles, was sie haben, zur Sühne. Als er ihre Furcht sieht, verläßt ihn der Zorn und er nimmt zum Vergleiche die Kinder des Bauers, Thialfi und Röskva. So werden diese Thôrs Dienstpflichtige und folgen ihm fortan beständig.

Das Ereignis ist hier an den Beginn einer abenteuervollen Reise Thôrs nach Útgard, dem unwirthsamen Jötunenlande, gestellt. Im Eddaliede von Hymir wird desselben unter andern Umständen gedacht. Auf der Rückfahrt Thôrs vom Gebiete des Eisriesen Hymir stürzt einer der Böcke halbtodt vorwärts, er ist schief geworden durch Anstiften des trugkundigen Loki; als bekannt wird dabei ausdrücklich vorausgesetzt, welchen Ersatz Thôr dafür von dem Gesteinbewohner (hraunbúi) empfangen habe, der seine beiden Kinder zum Entgelte gegeben (Hym. 36. 37). Dieses weist darauf hin, daß der Mythus vom Hinken des Bockes und der Erwerbung des Dienstgefolgs eine allgemeinere Bedeutung hatte, wodurch er verschiedener Anknüpfungen fähig war.

[54] Thialfi, der Arbeiter, der menschliche Fleiß beim Anbau der Erde, zeigt sich in dieser Eigenschaft am klarsten in der ebendarum

vorangeſtellten Fabel von Hrûngnir. Seine Schweſter Röſkva, die Raſche, iſt ihm zugeſellt als die unverdroſſene Rüſtigkeit, womit jene Arbeit betrieben wird, und dieſelbe Bedeutung hat es, wenn Thialfi der fußrüſtigſte (fôthvatastr, Sn. Edd. 50), flinkeſte, aller Menſchen genannt wird. Die Lähmung und das Straucheln des Bockes auf dem Wege nach und aus jötuniſchen Gebieten bezeichnet Hinderniſſe, worauf Thôrs Wirkſamkeit in ſolcher Nähe ſtößt. Für dieſe Hemmung werden ihm Thialfi und Röſkva zum Erſatz und damit entwickelt ſich vollſtändig der Gedanke vom nothwendigen Zuſammenwirken göttlicher und menſchlicher Thätigkeit zur Urbarmachung der Erde. Ohne daß der Gott vorgearbeitet, kann Menſchenarbeit nichts fruchten, das war im Kampfe mit Hrûngnir dargeſtellt; aber da, wo das Wirken des Gottes aufhört, muß die menſchliche Anſtrengung ergänzend eingreifen, werden Thialfi und Röſkva zu Thôrs Gefolge berufen.

Nimmt man an, daß der Hindeutung des Eddaliedes in der Hauptſache der gleiche Mythus vorgelegen, welchen die j. Edda ausführlich erzählt, ſo muß es auch geſtattet ſein, dieſe Erzählung in einzelnen Zügen aus dem älteren Liede zu ergänzen und zu erläutern. Nach dem Liede war der trugkundige Loki Anſtifter des Schadens, hier gewiſs wie anderwärts [55] durch hinterliſtigen Rath, und zwar indem er die Zerbrechung des Knochens anrieth, wodurch Thôrs Fahrt gehemmt wird. So erhält Lokis Mitanweſenheit im Hauſe des Bauers Bedeutung, während ſie in der j. Edda müßig iſt. Der Bauer (Sn. Edd. bûi, bûandi) wird im Liede genauer als Bewohner des Steinichts (hraunbûi) bezeichnet. Es handelt ſich vom Anbau eines ſteinigen Geländes; der Bauer iſt mit den Seinigen zu Thôrs Tiſche geladen, aber ſie wollen allzu leichten Kaufes zum Marke kommen. So erlahmt Thôrs Geſpann, der Bauer muß nun ſelbſt herhalten, er muß ſeine Kinder Thialfi und Röſkva, ſeine eigene angeſtrengte Arbeit, in Thôrs Dienſt geben.

Die Wiederbelebung der am Abend bis auf die Knochen verzehrten Böcke mittelſt des weihenden Hammers in der Frühe drückt aus, wie die den Winter über aufgezehrte Nahrung durch Thôrs ſegnende Macht ſich jährlich wiederherſtelle. Der hier ſinnbildlich angewandten Vorſtellung, daß die aufbewahrten Knochen wieder belebt werden können, begegnet man in Sagen und abergläubiſchen Gebräuchen verſchiedener Völker.

Thiálfi wird im Zuſammenhange weiterer Mythen von Thôr, als Begleiter des Gottes, die bisherige Darſtellung ſeines Weſens bewähren. Hier iſt noch eine Sage beizubringen, die ihn und ein von ihm abſtammendes Geſchlecht beſonders angeht.

[56] Hinter dem alten Rechtsbuche der Inſel Gotland wird über die erſte Auffindung und Bebauung derſelben Nachſtehendes berichtet (Gutalag, herausg. von Schildener, Greifsw. 1818. S. 106 f.):

Gutland fand zuerſt der Mann, welcher Thielvar hieß. Damals war Gutland ſo lichtlos, daß es Tags unterſank und Nachts oben war. Der Mann aber brachte zuerſt Feuer auf das Land und ſeitdem ſank es nicht wieder. Thielvar hatte einen Sohn, der Haſdi hieß; Haſdis Weib aber hieß Hvitaſtierna. Dieſe zwei wohnten zuerſt auf Gutland. Die erſte Nacht, die ſie zuſammen ſchliefen, träumte ihr, als wenn drei Schlangen in ihrem Schoße zuſammengeſchlungen wären und daraus hervorkröchen. Haſdi deutete dieſen Traum ſo: „Alles iſt mit Ringen gebunden, Bauland wird dieß werden und wir werden drei Söhne haben.“ Den noch ungeborenen gab er Namen: Guti ſoll Gutland haben, Graipr ſoll der zweite heißen und Gunfiaun der dritte. Dieſe theilten hernach Gutland in drei Theile, ſo daß Graipr das nördlichſte Drittheil erhielt, Guti das mittlere und Gunfiaun das ſüdlichſte. Von dieſen Dreien mehrte ſich nachmals das Volk in Gutland.

Thielvar, Thialvar (ſo war das Wort als Eigenname auf einem Runenſtein in Oſtgotland zu leſen), iſt, nur in anderer Ableitungsform, gleich[57]bedeutend mit Thiálfi (Lex. myth. 607 f.). Thôrs Diener erſcheint hier als erſter Bearbeiter des beſtimmten Inſellandes. Der Name Thorsborg, wie eine hohe Felsgegend daſelbſt hieß (Gutal. 107. 260), weiſt auch auf die Verehrung des Gebieters hin; auch von Thôr erhielten ſich dort Sagen, wie noch weitere von Thialfar [1]. Das Feuer, welches Thielvar zuerſt nach Gotland bringt, iſt Bedingung und Sinnbild menſchlicher Beſitznahme und Anſiedlung; mit dieſer wird das Land den nächtlichen, jötuniſchen Gewalten entriſſen. Es iſt als alter Rechtsgebrauch, beſonders an nordiſchen Beiſpielen, nachgewieſen, von herrenloſem Lande ſowohl, als erkauften Grundſtücken, mittelſt angezündeten Feuers Beſitz zu ergreifen (D. Rechtsalth. 194 f. 941. Lex. myth. 541); damit hatte man ſich das neue Grundeigenthum

[1] Lex. myth. 608*. 661 unter Beziehung auf Strelows Guthiland Cron. (Kiöbh. 1633).

geheiligt (helgat). In Thielvars Geſchlechte ſind, wie in ſo mancher ähnlichen Sage, Ortsbenennungen auf erſt aus ihnen gebildete Perſonennamen zurückgeführt. Guti beſitzt Gutland gerade ſo, wie Nor von Norwegen Beſitz nahm. Auch von einigen der andern Namen ſind Zeugniſſe örtlicher Beziehung übrig, z. B. in den Ortsnamen Thialvars, Hvitaſtierna, weißer Stern (Gutal. 260). Die Dreitheilung der Inſel in Nord-, Süd- und Mitteltheil [58] zeigt ſich als eine altbeſtandene (ebd. XLI. 111. 113). Der Traum Haſdis von den drei Schlangen bezieht ſich eben darauf und wird auch ſo von ihm ausgelegt. Wenn er ſagt: „Alles iſt mit Ringen gebunden, Bauland wird dieß werden;“ ſo kann unter dieſen Ringen entweder die mit dem Anbau überhaupt verbundene Abgrenzung und Umzäunung oder insbeſondre die ringförmige, mit heiligen Bändern (vêbönd) gezogene Einhegung der Dingſtätten des dreigetheilten Landes verſtanden ſein (vgl. D. Rechtsalth. 809 f.). Der Sinn der ganzen Genealogie iſt, wie der erſten Anſiedlung die allmähliche Ausbreitung über die verſchiedenen Bezirke der Inſel folgte [1].

Die Beſitznahme von dem noch unbewohnten Eilande mittelſt des eingebrachten Feuers findet ihr Entſprechendes in einem zuvor aus der Saga von Thörſtein Vikingsſohn angeführten Mythus des forniotiſchen Kreiſes. Zwei Jarle, Veſeti und Vifil, entführen die Töchter des Königs Hâlogi, um welche ſie vergeblich geworben, und laſſen ſich mit ihnen auf fernen Eilanden nieder, der erſtere mit Eyſa auf Bornholm (Borgundarhôlmr), der letztere [59] mit Eimyria auf Vifilsey (Fornald. S. II, 384 f.) Wenn die Eltern, Hâlogi und Glöd, Hochlohe und Glut, noch ganz dem ungebundenen Geſchlechte Forniots angehören, ſo treten ihre ſanfteren Töchter, deren beider Namen Aſche, Glutaſche, bedeuten, in Gemeinſchaft mit der Menſchenwelt. Wie Thiâlfi das erſte Feuer nach Gotland bringt, ſo führen Veſeti und Vifil nach andern Inſeln des Belts den Keim der heiligenden Flamme, des friedlichen Heerdfeuers; Veſeti iſt wörtlich der Stifter heiliger Stätten, Vifil [2] der Freier, Weibnehmer, in deſſen neubegründetem Hausweſen zur Einweihung

[1] Nach § 11 der Erzählung (Gutal. 111 f.) gieng ebenſo der kirchliche Anbau des Landes von den drei Kirchen aus, deren je eine in jedem Drittheil der Inſel erbaut war, und es ſcheint, daß dieſe älteſten Kirchen an vormaligen Dingſtätten gegründet wurden (ebd. 264).

[2] Vîfill, analog mit bidill, m. procus; vgl. Lex. isl. s. v. vîfandi.

das erſte Feuer aufgemacht wird (vgl. D. Rechtsalth. 195. Lex. myth. 540 *). Vielleicht iſt es auch noch als Überreſt ſinnbildlicher Darſtellung zu betrachten, wenn im Verfolge der Saga Viſil und ſeine Hausfrau Eimyria, beide gealtert, am eingeſunkenen Heerdfeuer, das nur dämmernde Helle gibt, Abends beiſammenſitzen (Fornald. S. II, 388).

Mehr in geſchichtlichem Lichte ſtehen die Anſiedlungen auf der Hauptinſel Island. Doch hat das Buch, welches eigens davon handelt (Islands Landnâmabôk, Havn. 1774), Züge verzeichnet, die mit dem bisher Ausgeführten wohl zuſammenſtimmen. Einer der dortigen Anſiedler, Thôrkell, führt den Beinamen [60] Thiâlfi (Landn. 350). Ein beſondrer Verehrer Thôrs, Thôrôlf Moſtrarſkegg, wirft bei der Anfahrt gegen Island die aus Norwegen mitgenommenen Pfeiler des Ehrenſitzes, auf welchen Thôrs Bildnis ausgeſchnitzt iſt [1], über Bord, damit Thôr da an das Land komme, wo er wolle, daß der Einwandrer ſich anbaue; dabei gelobt Thôrôlf, allen Landbeſitz, den er einnehmen würde, dem Thôr zu heiligen und nach demſelben zu benennen. Er nennt dann auch ſein Landgebiet Thôrsnes, ſtiftet dem Thôr ein Gotteshaus und gründet da, wo Thôr an den Strand getrieben, eine heilige Dingſtätte (ebd. 92 f. vgl. 134). Eine andere Saga (Eyrbygg. 8) meldet noch weiter, daß Thôrôlf vor Unternehmung der Fahrt ſeinen lieben Freund (âstvin sinn, vgl. Egils S. 616) Thôr befragt, und als Dieſer ſolche angerathen, das meiſte Holzwerk von Thôrs Tempel mitgenommen habe, ſammt der Erde unter dem Geſtelle, worauf Thôr geſeſſen. Wer ſo die geweihten Pfeiler oder das heimiſche Gotteshaus im neuen Beſitzthum wieder aufſtellte, der konnte füglich Veſeti (sacra collocans) genannt werden. [2] Das erſtangeführte Buch gibt [61] mehrere Beiſpiele vom Auswerfen der Hochſitzſäulen zur Leitung der Ankömmlinge, ſowie von der Beſitznahme durch Feuer. Aber auch das kommt darin vor, daß der Anfahrende jenes Auswerfen der Pfeiler für unzuverläſſig hält und lieber zu Thôr ſelbſt fleht, um durch die Richtung, die Dieſer dem Schiffe geben ſoll, an die rechte Stelle gewieſen zu werden (Landn.

[1] Man findet es auch am Vordertheile des Schiffes, Fornm. S. II, 324.

[2] Vgl. Eyrbygg. 10: „hann setti bæ.“ Fornm. S. III, 216: „setti bû.“ Nicht unbedeutſam heißt ein Sohn Veſetis: Bûi (Fornald. S. II, 385), Bewohner, Anwohner. [Vgl. Fornm. S. XI, (Jômsvîk. S.) 77 ff., wo Veſeti und Bûi als hiſtoriſche Perſonen.]

210. 211. Vgl. 229)[1]. Daß Thôr ſchon das Stammland Norwegen, durch Bezwingung der Rieſenweiber, den Einwanderern baulich gemacht, iſt bei den Mythen von Forniot gezeigt worden. Überall bricht er ſeinem Diener Thialfi die Bahn und wo Dieſer auch für ſich erſcheint, iſt doch Thôr im Hintergrunde zu denken.

5. Skrŷmir.

Die j. Edda fährt fort (50 bis 61):

Nachdem Thôr die Kinder des Bauers zur Sühne empfangen, läßt er die Böcke dort zurück und zieht mit Loki, Thialfi und Röſkva oſtwärts nach Jötunheim und zum tiefen Meer, über das ſie fahren. Als ſie an das Land geſtiegen und eine kleine Weile gegangen, zeigt ſich vor ihnen ein großer Wald, durch den ſie den ganzen Tag über [62] wandern. Thialfi, aller Männer fußrüſtigſter, trägt Thôrs Taſche, aber Speiſevorrath iſt nicht leicht zu erlangen. Ihr Nachtlager nehmen ſie in einem großen Hauſe, deſſen Thür gleichbreit mit dem Hauſe ſelbſt iſt. Um Mitternacht entſteht großes Erdbeben, der Boden unter ihnen ſchüttert und das Haus erbebt. Sie flüchten ſich in einen Anbau, den ſie zur rechten Hand am Hauſe finden. Thôr ſetzt ſich in die Thür, die Andern ſind innerhalb und fürchten ſich. Er aber hält den Hammerſchaft und gedenkt ſich zu wehren. Da hören ſie großes Gebraus und Geräuſch. Bei Tagesanbruch geht Thôr hinaus und ſieht nicht weit von ſich im Walde einen großen, ſchlafenden Mann liegen, der gewaltig ſchnarcht. Da merkt er, wie es in der Nacht ſich verhalten. Er umſpannt ſich mit den Stärkegürteln und ihm erwächst Äſenſtärke. Indem erwacht der Mann und ſteht haſtig auf. Da wagt Thôr, das eine Mal, nicht, mit dem Hammer nach ihm zu ſchlagen, und fragt ihn nach dem Namen. Jener nennt ſich Skrŷmir. „Dich," ſagt er, „brauch' ich nicht um den Namen zu fragen; ich weiß, daß du Äſathôr biſt; aber wohin haſt du meinen Handſchuh geſchleppt?" Damit ſtreckt Skrŷmir den Arm aus und hebt ſeinen Handſchuh auf. Thôr ſieht nun, daß er denſelben dieſe Nacht zur Herberge gehabt, das [63] Nebenhaus aber war der Däumling des Handſchuhs. Skrŷmir bietet ſich ihm zum Reiſegenoſſen an; auch ſchlägt er vor, ihren Speiſevorrath zuſammenzulegen. Nachdem Thôr eingewilligt, bindet Skrŷmir Alles in Einen Bündel, den er auf ſeinen Rücken nimmt. Er geht den Tag über mit großen Schritten voran, die Nachtherberge ſucht er unter einer großen

[1] Ausführlicher, doch in andrer Anſicht vom Weſen Thôrs, handelt von dieſen Orakeln und Tempelgründungen Leo: Über das Leben in Island ꝛc. in Raumers hiſtor. Taſchenb. 1835, S. 382 ff. 433 ff.

Eiche. Hier heißt er sie den Speisebündel nehmen und sich ein Nachtessen bereiten. Er selbst legt sich schlafen und schnarcht mächtig. Thôr aber, was unglaublich scheint, ist nicht im Stande, die Riemen des Bündels aufzuknoten. Darüber wird er zornig, faßt Miölnir mit beiden Händen, setzt den einen Fuß gegen Skrȳmir vor und schlägt ihn auf's Haupt. Skrȳmir erwacht und fragt, ob ihm ein Blatt auf den Kopf gefallen sei. Um Mitternacht, als Skrȳmir wieder schnarcht, daß es im Walde donnert, wiederholt Thôr den Schlag mitten auf Skrȳmirs Wirbel, so daß das Hammerende tief in den Kopf dringt. Da erwacht Skrȳmir und fragt: „Fiel mir eine Eichel auf den Kopf?" Zum dritten mal, kurz vor Tagesanbruch, schwingt Thôr den Hammer mit aller Kraft auf Skrȳmirs Schläfe; bis zum Schafte dringt der Hammer ein. Skrȳmir aber erhebt sich, streicht sich die Wange und spricht: „Sitzen Vögel auf dem Baume über mir? mir [64] kam vor, da ich erwachte, als fiele mir Moos von den Ästen auf den Kopf. Wachst du, Thôr? Zeit wird nun sein, aufzustehen und sich anzukleiden. Nicht weit habt ihr mehr zu der Burg, die Útgard heißt. Ich hörte, daß ihr unter euch rauntet, ich sei kein kleingewachsener Mann; aber dort werdet ihr größere Männer sehen. Nun will ich euch heilsamen Rath geben: überhebt euch nicht zu sehr! nicht werden Útgardslokis Hofmänner von solchen Burschen stolze Worte dulden; besser würdet ihr gar umkehren. Wollt ihr aber weiter reisen, so ziehet ostwärts! mein Weg geht nun nordwärts nach diesen Bergen, die ihr jetzt werdet sehen können." Da wirft Skrȳmir den Speisebündel auf seinen Rücken und wendet sich quer hinweg von ihnen in den Wald, und nicht ist gemeldet, daß die Æsen ihm Glück auf den Weg wünschten. Thôr wandert mit seinen Gefährten bis Mittags; da sehen sie auf dem Feld eine Burg stehen, über die sie nur mit zurückgebogenem Nacken wegschauen können. Sie gehen zum Thore, vor dem ein verschlossenes Gatter ist. Thôr vermag nicht es zu öffnen, darum kriechen sie zwischen den Latten hinein. Sie gehen in eine große, offene Halle, wo sie auf zwei Bänken viele, meist hochgewachsene Männer sehen. Sofort kommen sie vor den König Útgardsloki und grüßen ihn; [65] er aber blickt sie verächtlich an und fragt, höhnisch lächelnd, ob der kleine Bursch da Ökuthôr sei. Weiter fragt er, welcher Künste oder Fertigkeiten sie kundig seien. Loki, der zuhinderst gieng, rühmt sich, daß Keiner hier innen sei, der seine Speise hurtiger aufessen könne, als er. Útgardsloki läßt Dieß für eine Kunst gelten und heißt den Logi von der Bank vortreten, um sich gegen Loki zu versuchen. Es wird ein Trog auf den Estrich der Halle gebracht und mit Fleisch gefüllt. Loki setzt sich an ein Ende, Logi an das andre, und sie essen auf das Hurtigste, bis sie sich mitten im Troge begegnen. Da hat Loki alles Fleisch von den Knochen abgegessen, Logi aber hat Fleisch und Knochen zusammt dem Troge verzehrt und es bedünkt nun Alle, daß Loki das

Spiel verloren habe. Nach Dieſem wird außen auf ebenem Felde ein Wettlauf zwiſchen den jungen Geſellen Thiálfi und Hugi, einem Diener Útgardsloki's, veranſtaltet. Beim erſten Lauf iſt Hugi ſo ſehr voran, daß er am Ende der Bahn ſich umwendet, dem Thiálfi entgegen. Gleichwohl geſteht Útgardsloki, daß noch kein Raſchfüßigerer hieher gekommen. Sie beginnen den zweiten Lauf und als Hugi am Ende der Bahn ſich umwendet, iſt er einen guten Pfeilſchuß von Thiálfi. Im dritten Laufe hat Dieſer noch nicht die Mitte der Bahn erreicht, [66] als Hugi ſich am Ende derſelben umwendet. Nun fragt Útgardsloki nach den Künſten Thórs, von deſſen Thaten ſo große Sagen gehen. Thór ſagt, er wolle am liebſten ſich mit Jedem im Trinken meſſen. Útgardsloki ruft ſeinen Schenken und heißt ihn das Horn bringen, woraus die Hofleute zu trinken pflegen. „Aus dieſem Horne," ſpricht er, „ſcheint uns wohl getrunken, wenn es auf einen Trunk leer wird; Einige trinken es auf den zweiten aus, Keiner aber iſt ein ſo ſchwacher Trinker, der es nicht auf drei leerte." Thór beſchaut ſich das Horn und es erſcheint ihm nicht zu groß; wohl iſt es ziemlich lang, er aber iſt ſehr durſtig. Er hebt an zu trinken und ſchlingt gewaltig; als er aber nachſieht, wieviel ausgetrunken ſei, ſcheint ihm faſt ſoviel im Horne zu ſein als vorher. Thór ſetzt zum zweiten mal an, um einen größern Trunk zu thun, aber noch immer will die Spitze des Hornes nicht genugſam hinauf, und als er es vom Munde nimmt, ſcheint weniger abgegangen als auf's erſte mal. Doch kann man jetzt das Horn tragen ohne zu verſchütten. Zornig über Útgardslokis Spottreden, trinkt Thór nochmals ſo ſtark und lang als möglich und nun iſt mehr als zuvor ein Abgang bemerklich. Da giebt er das Horn zurück und will nicht mehr trinken. Doch iſt er bereit, noch ein Spiel zu verſuchen. [67] Da ſpricht Útgardsloki: „Junge Burſche pflegen hier, was wenig heißen will, meine Katze von der Erde aufzuheben; nicht wagt' ich Solches dem Áſathór vorzuſchlagen, hätt ich nicht zuvor geſehen, daß du viel weniger vermagſt, als ich dachte." Alsbald kommt eine graue, ziemlich große Katze gelaufen; Thór faßt ſie mit der Hand mitten unterm Bauche, die Katze krümmt den Rücken, und als Thor ſoweit aufhebt als er vermag, lüpft ſie einen Fuß; weiter bringt Thór dieſes Spiel nicht. Útgardsloki ſpricht: „Das Spiel lief ſo ab, wie ich mich deß verſehen; die Katze iſt ziemlich groß, Thór aber iſt kurz und klein neben den anſehnlichen Männern, die hier bei mir ſind." Hierauf Thór: „So klein ihr mich nennt, ſo komme nun Jeder her und ringe mit mir! jetzt bin ich zornig." Útgardsloki ſieht ſich nach der Bank um und antwortet: „Keinen ſeh' ich hier innen, den es nicht eine Kleinigkeit bedünkte, mit dir zu ringen. Aber ruft mir gleich die Alte her, meine Amme Elli! mit ihr ringe Thór, wenn er will! ſie hat ſchon Männer niedergeworfen, die mir nicht ſchwächer vorkamen denn Thór." Thór muß nun mit dem alten Weibe

ringen, aber je mehr er ſich anſtrengt, um ſo feſter ſteht ſie; zuletzt ſchlägt ſie ihm ein Bein unter, er ſchwankt und fällt auf das eine Knie. Da heißt Útgardsloki [68] aufhören, bewirthet die Gäſte wohl und begleitet ſie am Morgen zur Burg hinaus. Beim Abſchied aber fragt er, wie Thór mit ſeiner Reiſe zufrieden ſei, oder ob er einen Mächtigern, als er ſelbſt, getroffen habe. Thór geſteht, daß er nicht ehrenvoll beſtanden und übel zufrieden ſei. Da ſpricht Útgardsloki: „Nun du wieder aus der Burg biſt, will ich dir die Wahrheit ſagen, daß, wenn ich lebe und Macht habe, du niemals wieder hereinkommen ſollteſt; auch wär' es nimmer geſchehen, wenn ich vorher gewuſt hätte, daß du ſo große Kraft beſitzeſt, womit du uns nahezu in großes Unglück gebracht hätteſt. Aber ich habe dir Blendungen vorgemacht. Gleich als ich euch im Walde traf und du den Speiſebündel löſen ſollteſt, da hatte ich ihn mit Eiſendrath zugebunden und du fandeſt nicht, wo du ihn öffnen ſollteſt. Hernach führteſt du auf mich mit dem Hammer drei Schläge, wovon der erſte der geringſte und doch ſo ſtark war, daß er mein Tod geworden wäre, wenn er getroffen hätte; aber du haſt bei meiner Halle einen Felsſtock und oben darinne drei viereckige Thäler geſehen, deren eines beſonders tief iſt, das ſind deine Hammerſpuren; den Felsſtock hielt ich vor den Schlag, du aber ſaheſt es nicht. So war es auch mit den Spielen, worin ihr euch mit meinen Hofleuten maßet. Loki war ſehr hungrig [69] und aß haſtig, aber der, welcher Logi hieß, war Wildfeuer (villieldr, Blitz[1]) und verbrannte das Fleiſch und den Trog zugleich. Als ſodann Thiálfi im Laufe mit Dem ſtritt, welcher Hugi hieß, das war mein Gedanke (hugi minn) und nicht war zu erwarten, daß Thiálfi es mit deſſen Geſchwindigkeit aufnehmen könne. Als aber du aus dem Horne trankſt und es dir langſam abzunehmen ſchien, da geſchah, was ich nicht für möglich gehalten hätte; das andre Ende des Hornes war außen im Meere, was du nicht ſaheſt; wenn du aber jetzt zum Meere kommſt, ſo wirſt du ſehen können, welchen Abmangel du darein getrunken haſt; das nennt man jetzt Ebbe. Als du hernach die Katze lüpfteſt und ihr einen Fuß von der Erde hobſt, da erſchracken Alle, die es ſahen; dieſe Katze war die Midgardsſchlange, die um alle Lande liegt, und kaum war dieſelbe lang genug, daß Schweif und Haupt die Erde berührten, denn ſo hoch ſtreckteſt du den Arm auf, daß nicht weit zum Himmel war. Ein groß Wunder war es auch um den Ringkampf, den du mit Elli rangſt, indem Keiner ward noch werden wird, den nicht, wenn er ſo bejahrt iſt, daß Elli ihn erreicht, das Alter (elli, f. senectus) zu [70] Falle brächte. Nun müſſen wir uns trennen und es wird beiderſeits beſſer ſein, wenn ihr nicht öfter mich zu beſuchen kommt; auch werd ich ein andermal meine Burg mit

[1] Vgl. Schmeller, Bayr. Wörterb. I, 553: Wildfeur.

ſolchen oder andern Täuſchungen ſchirmen, daß ihr keine Macht über mich erlanget.“ Als Thôr dieſe Rede gehört, will er den Hammer vorſchwingen, aber nirgends mehr ſieht er Útgardsloki. Er wendet ſich zurück nach der Burg, ſie zu brechen, da ſieht er weite und ſchöne Grasfelder, aber keine Burg. Hierauf kehrt er um und zieht ſeines Weges bis er wieder nach Thrúdvâng kommt.

In zwei Eddaliedern (Harb. 26. Æg. 60) muß Thôr den Vorwurf hören, daß er ſich in den Handſchuh des Rieſen oder in des Handſchuhs Däumling furchtſam verkrochen. In einem dieſer Lieder (Æg. 62) wird ihm noch beſonders vorgerückt: „Scharf bedünkten dich Skrýmirs Riemen und nicht vermochteſt du damals zur Reiſekoſt zu gelangen und wurdeſt bei geſundem Leibe von Hunger verzehrt.“ Der Name Útgardsloki kommt nicht in den Liedern vor, ebenſo wenig eine Anſpielung auf die übrigen Abenteuer in Útgard. In der j. Edda ſelbſt iſt kein andrer Mythus in ſolcher Breite ausgeführt, wie dieſer, ſo daß er zwar nicht in den Grundzügen, doch in Einzelheiten der Ausführung ſpäteres Gepräge trägt. Weit mehr noch iſt Letzteres der Fall mit der Erzählung [71] Saxos (VIII, 164 bis 166) von einer Seefahrt, welche Thorkill auf Befehl des Dänenkönigs Gorm zum Útgardsloki (Ugarthilocus, vgl. IX, 175: Utgarthia) unternimmt. Er findet denſelben in entlegenem Lande, wo ewige Nacht herrſcht, tief in einer Höhle an Händen und Füßen mit ungeheuren Ketten belaſtet, was eine augenſcheinliche Verwechslung mit dem von den Göttern gefeſſelten Áſaloki iſt (Müller, crit. undersög. 145). Saxo ſucht auch hier den Mythen, die er ſelbſt ſchon in ſehr getrübter Geſtalt empfangen haben mochte, hiſtoriſchen Anhalt zu geben.

Den Gegenſatz zu Âsgard und Midgard, den von Göttern und Menſchen bewohnten Gebieten, bildet in den Eddaliedern Jötunheim, die Rieſenwelt. Sie liegt von jenen aus oſtwärts, nach welcher Seite den Nortwegern die rauhe Gebirgskette lag. Dorthin gehen Thôrs Oſtfahrten, um Jötune zu ſchlagen, wovon ſo häufig die Rede iſt (Æg. 60. Harb. 23. vgl. Þrym. 5. 10. Grimn. 41). Auch im vorliegenden Mythus zieht er oſtwärts nach Jötunheim, über das tiefe Meer und durch großen Wald, zu der Rieſenburg Útgard (Útgarðr, in Zuſammenſetzung Pluralform), deren Name noch ſchärfer die Lage außerhalb jener beiden Gebiete [1] und damit den Sinn [72] der ganzen Sage ausſpricht. Dieſe zeigt den Âſen und den Menſchen, Thôr und Thialfi,

[1] Vgl. Sax. VIII, 164: „extramundani climatis.“

jenſeits der Grenze, die ihrer Macht und Anſtrengung gezogen iſt (Müller, a. a. O. 142 f.), und auf dem Boden, wo das Jötunengeſchlecht ſich in ſeinem Rechte befindet. Der Name des Rieſenkönigs, Útgardsloki (Útgarðaloki), bezeichnet weiter dieſes Verhältnis. Loki (der Endiger) in Útgard ſteckt der bildenden Áſenmacht in ihrer räumlichen Ausdehnung ein Ziel. Er kann aber zugleich auch als Áſaloki gegenwärtig ſein, als gewöhnlicher Gefährte der Áſen, wo es gilt, ſie nach Zeit oder Raum dem Ende ihrer Macht entgegenzuführen. Übrigens kennt die Liederedda nur den Namen Skrýmir, Poſſentreiber, Praler [1], wie auch in der proſaiſchen Erzählung, bei der Begegnung im Walde, der Rieſe ſich nennt. Zwar betreffen die Anſpielungen in den Liedern eben nur dieſen Theil der Fabel, aber auch die nachfolgenden Wettkämpfe in Útgard ſind voll ähnlicher Vorſpieglungen und Blendungen, wie ſie ſchon im Walde vorkamen, und jener Name kann daher mit gleichem Recht auch auf die ſpäteren Abenteuer bezogen werden. Nachdem Thór ſeine Machtgrenze überſchritten hat, iſt er in fortwährenden Täuſchungen über das Maß ſeiner Kräfte befangen.

[73] Dieſer Mythus iſt ein Gegenſtück zu Thórs ſiegreichen Kampffahrten überhaupt und dann insbeſondre zu ſeinem Kampfe mit Hrúngnir. An der Ländergrenze, bei den Steingehegen, konnte Thór des Steinrieſen und Thiálfi des Lehmjötuns mächtig werden, aber weiter hinaus, nach Útgard, iſt all ihr Kraftaufwand vergeblich. Schon am Anfang ihrer Fahrt, beim Bewohner des Steinichts, wird Thórs Bock hinkend. Zwar ſchließen ſich dafür Thiálfi und Röſkva ihm an, womit der Bezug auch dieſer Fabel auf die Urbarmachung der Erde genügend angezeigt iſt; allein der Weg führt durch weiten Wald, wo der Speiſevorrath aufhört. Der Rieſenhandſchuh, darin ſie übernachten, iſt eine Steinkluft mit ihrer Nebenhöhle. Der Rieſe ſelbſt, von deſſen Schnarchen es im Walde donnert, iſt das ſturmſchnaubende Felsgebirg. Vergeblich gürtet ſich Thór zu gewaltigen Hammerſchlägen; werden auch nachmals die Spuren des Hammers als Vertiefungen im Felsſtocke ſichtbar, der Rieſe ſelbſt bleibt unangetaſtet und hält den Speiſeſack feſt zugeſchnürt; Thór kann hier wohl Felſen kerben, aber nimmermehr nährende Frucht dem Steingrunde abringen. Die Wettkämpfe in Útgard ſcheinen zwar

[1] Lex. isl. s. v. skrum, skruma, skrýmnir.

den Mythus über den nächsten Bezug auf die versuchte Bezwingung des Steinreichs hinauszuspielen, anderartige mythisch-allegorische Wesen, Logi, die Flamme, Hugi, der Gedanke, Elli, das Alter, kommen auf [74] die Bahn, das Meer wird zur Ebbe getrunken und die erdumgürtende Schlange gelüpft. Allein eben diese bunte Mischung verräth, daß die aufgezählten Wesen hier keine selbständige Geltung haben, daß hier keine Deutung im Besondern zu versuchen, sondern nur die allgemeine anwendbar sei, wonach alles Einzelne im gemeinsamen Ausdrucke der Unmöglichkeit zusammentrifft. So wenig die verzehrende Gewalt des Wildfeuers überboten, die Schnelligkeit des Gedankens überflügelt, dem niederwerfenden Alter widerstanden, das Meer ausgetrunken, die Midgardsschlange dem Ocean enthoben werden kann, so wenig wird Útgard vom Gott in der Zeit und dem Menschen in seinem Gefolge gänzlich bezwungen werden. Lokis allmäliges Zehren, Thialfis Raschheit, Thórs, Äsenstärke selbst, die das Ungeheure vollbringt, aber doch zuletzt ihre Grenze findet, sind mit ihren Gegensätzen hier Bild im Bilde, mythischer Ausdruck im Mythus, und so sind die Blendungen, welchen die Helden unterliegen, auch auf die Darstellung übergegangen. Útgardsloki bemüht sich am Ende noch selbst, die Täuschung durch seine planen Erklärungen aufzuheben, welche freilich nur dem prosaischen Nacherzähler beizumessen sind, während im Mythenliede, wenn ein solches auch hiebei zu Grunde lag, die Lösung wie gewöhnlich dem Hörer überlassen blieb.

[75] 6. Sif.

Eine der vielen Benennungen des Goldes in der Skaldensprache war: Sifs Haar (haddr Sifiar [1]). Der Grund derselben wird so angegeben (Sn. Edd. 130 bis 132):

Loki, Laufeys Sohn, hatte trügerischer Weise Sifs Haar alles abgeschoren. Als Thór, ihr Gatte, dessen gewahr wird, ergreift er Loki und würde ihm alle Knochen zerschlagen haben, wenn er nicht geschworen hätte, von den Schwarzälfen zu erlangen, daß sie aus Golde der Sif ein Haar machen, das wie natür-

[1] Haddr, m. bedeutet nach Sn. Edd. 205: Frauenhaar; doch ist zweifelhaft, ob eigentlich oder nicht, indem das Wort an einigen Stellen auch für Haartuch, Haarschleier gebraucht sein kann; vgl. Sæm. Edd. 213 a. 267 b. Kormaks S. 26. Über den Ausdruck: „sem annat hár“ (Sn. Edd. 130) s. J. Grimm, Reinhart Fuchs (Berl. 1834) CCLVII.

liches wachſe. Hierauf begibt ſich Loki zu den Zwergen, die Ivaldis Söhne heißen, und dieſe machen das Frauenhaar. Loki bringt es dem Thôr und dasſelbe wächst feſt, ſobald es auf Sifs Haupt kommt.

Dieſer Mythus iſt der einzige, in welchem Thôrs Gattin beſtimmter in das Bild tritt. Er läßt aber auch über ihr Weſen kaum einen Zweifel übrig. Sif, die ſchönhaarige Göttin (Sn. Edd. 119), iſt das Getreidefeld, deſſen goldener Schmuck im Spätſommer abgeſchnitten, dann aber von unſichtbar wirkenden Erdgeiſtern [76] wieder neu gewoben wird. Damit ſtimmen auch die anderwärtigen Erwähnungen dieſer Göttin überein.

Das Wurzelwort Sif, ſonſt noch in mehrfachen Ableitungen und Zuſammenſetzungen vorhanden [1], bedeutet Sippe, Verwandtſchaft; wohl geeignet für die gröſte aller Sippſchaften, das zahllos wuchernde Geſchlecht von Halmen, Ähren, Körnern. Sif iſt mit Thôr vermählt, dem göttlichen Freund und Beſchützer des Feldbaus. Als der Steinrieſe Hrûngnir ſie zu rauben droht (Sn. Edd. 107), da wird Thôr der Rächer dieſer Prahlerei. Unter den vielen Namen Jörds, der Erde, wird in den Denkverſen (Sn. Edd. 220) auch Sif aufgezählt. Die Möglichkeit dieſes Gebrauchs in der Dichterſprache dient obiger Deutung zur Gewähr. Das Getreidefeld, als eine beſondre Geſtaltung der Erde, konnte im rechten Zuſammenhange ſynonym mit dieſer gebraucht werden; darum beſteht aber nicht minder der Unterſchied des Allgemeinen und Beſondern, Sif iſt Thôrs Gattin, Jörd ſeine Mutter, und letztere heißt daher Sifs Schwieger (Sn. Edd. 123). Der ſchönen Haare wird Sif durch den Trug Lokis beraubt, der hier, ſeinem ganzen Charakter gemäß, die Neige des Sommers, die Reife des Feldſchmuckes für die Sichel, darſtellt. In einem der Eddalieder (Æg. 54) rühmt ſich Loki, den Hlôrridi zum Hanrei gemacht zu haben, mag Dieß nun auf Umſtände des vorliegenden Mythus in einer [77] vollſtändigern Geſtalt, oder auf eine anderweitige beſondre Fabel vom Ende des Sommers ſich beziehen. Den Schluß der Sommerzeit mit der Ernte bezeichnet es auch, daß der Wintergott Ullr ein Sohn Sifs, von ungenanntem Vater, und damit Thôrs Stiefſohn iſt (Sn. Edd. 105). Thôr zwingt Loki, von den Zwergen, den Söhnen Ivaldis (des innen Waltenden?), neues, goldenes Haar für Sif herbeizuſchaffen. Damit lenkt ſich die Betrachtung

[1] [Vgl. Altdeutſche Wälder 1, 147, Note 33.]

auf die Natur des Zwergevolks zurück, wie solche schon in der Geschichte seines Ursprungs begründet ist. Aus des Urriesen Fleisch und schwärzlichen Knochen, d. h. aus Erde und Gestein erschaffen, haben sie fortwährend ihre Wohnung in der Erde und in Felsen, und diesem Leben in der Finsternis gemäß heißen sie auch, nach der j. Edda, Schwarzälfe (Sn. Edd. 34. 130. 136). Sie sind die unsichtbaren Naturkräfte, die im Erdenschoße die leuchtenden Erze, das verführerische Gold und das gewaltige Eisen, hegen und bereiten, deren Werk die wunderbar kunstreichen Gewächse sind, die aus dem dunkeln Grunde hervorkommen. Sie sind Schmiede, in deren verborgener Esse Geräthschaften, Waffen, Schmuck der Götter und Göttinnen gefertigt werden.[1] [78] Der Mythus von Sifs Haaren erweitert sich zu einer größeren Erzählung vom Wettstreit der Zwerge in Bereitung der trefflichsten Götterkleinode, unter denen dem Hammer Thórs der Preis zuerkannt wird, nur daß der Schaft ziemlich kurz ausgefallen ist (Sn. Edd. 132. Vgl. Sax. III, 41), was sich auf die Form der Donnersteine zu beziehen scheint. Der Zwergname ist allerdings auf manche Erscheinungen und Verhältnisse in der Natur ausgedehnt worden, in denen sich, ohne daß sie aus dem Innern der Erde hervorgehen, überhaupt ein stilleres Wirken, eine sinnreiche, kunstmäßige Einrichtung offenbart; als Verfertiger der Haare Sifs aber erweisen sich die Zwerge ganz in ursprünglicher Wirksamkeit und vollbringen das Meisterstück der stillarbeitenden Erdkraft, das staunenswerthe Goldgeschmeid einer vollen Ernte. Der spätere isländische Sprachgebrauch hat den Mythus sehr in das Enge gezogen, indem jetzt nur noch ein kleines, lichthaariges Kraut Sifs Haar (haddr Sifar, polytrichum aureum, Lex. myth. 691) genannt wird.

7. Alvis.

Eddalied von Alvis (Sæm. Edd. 48 bis 51):

Der Zwerg Alvis, der unter der Erde wohnt und unterm Stein Stätte hat, will eilig seine Braut, Thórs Tochter, die schönglänzende, schnee[79]weiße

[1] Lex. isl. I, 160: „dverga-smidi, n. fabrica affabre et artificiose elaborata.“ Vgl. Lex. myth. 53***. Faye, 21. Im Schwedischen wird das kunstreiche Gewebe der Spinne Zwergsnetz (dvergsnæt) genannt, Ihre, Glossar. Sviogoth. (Upsal. 1769) I, 373. II, 241.

Jungfrau, heimholen. Vingthôr, dem Zwerge noch unerkannt, tritt entgegen und erklärt, daß ein Bleichnasiger, der wohl heute Nacht bei Leichen gewesen, ein Thursengleicher, nicht zur Braut geboren sei. Alvîs beruft sich auf unverbrüchliche Verheißung. Thôr will diese doch aufheben, er allein, als Vater, habe über die junge Maid zu verfügen und nicht sei er daheim gewesen, als die Verheißung geschehen. Er nennt sich auf die Frage des Zwerges und wiederholt, daß die Heirath ohne seine Zustimmung nicht zu Stande kommen werde. Der Zwerg hofft, diese doch zu erlangen, und Thôr willigt ein, wenn der weise Gast Alles, was er wissen wolle, aus jeder Welt zu sagen vermöge. Alvîs ist bereit, die Probe zu bestehen, denn alle neun Welten hat er durchfahren und der Wesen jedes kennen gelernt. In einer Reihe von Fragen und Antworten gibt nun Alvîs Bescheid, wie Erde, Himmel und Gestirne, Wolken, Wind und Windstille, Meer, Feuer, Baum, Nacht, Saat und Bier bei den verschiedenen Wesenklassen, bei Menschen, Âsen, Vanen, Jötunen, Âlfen, Zwergen, verschieden benannt seien. Am Schlusse gesteht Thôr, daß er niemals mehr alte Kunden in einer Brust gefunden habe; doch überlistet sei der Zwerg, oberhalb der Erde von Tag und Sonnenschein überfallen.

[80] Die Eddalieder, welche Belehrung über einen größeren Umfang mythischer Gegenstände zum Zwecke haben, gebrauchen als Rahmen hiezu irgend eine Handlung oder Situation, die wieder der Mythenwelt entnommen ist und mit dem Inhalt nicht immer in näherem Zusammenhange steht. Selbst noch die manigfaltigen Erzählungen der prosaischen Edda sind in solche Fassungen eingereiht. Im Liede von Vafthrûdnir (Sæm. Edd. 31 bis 38) muß ein Wettgespräch Odins mit diesem Jötun, wobei es um das Haupt geht, zur Form der Belehrungen dienen, im vorliegenden Lied ein Frageſpiel Thôrs mit dem Zwerge Alvîs, wobei es die Braut gilt. Wie dem Jötun das Beiwort der Allkluge (alsvidr) gegeben wird, so führt der Zwerg den Namen Allkundig (Alvîs); beide sind in allen neun Welten bewandert (Vafþr. 43. Alv. 9), beider Wissen besteht in alten Runen (Vafþr. 1. 42. 43. 55. Alv. 36), geheimen Kunden aus der Urwelt. Diese formelle Ähnlichkeit der beiden Lieder läßt annehmen, daß das unzweifelhaft jüngere von Alvîs eine Nachahmung des älteren von Vafthrûdnir sei. An die Stelle des mythologischen Inhalts ist in jenem ein sprachlichpoetischer getreten, zu dessen Aufnahme sich ein alter Mythus von Thôr und dem Zwerge darbot. Alvîs, der sich gleich dem Jötun der Erfahrenheit in allen neun Welten rühmt, erprobt solche als Bekanntschaft mit der Sprache

[81] aller Weſenklaſſen. Übrigens haben die Synonyme, die er aufzählt, nur geringen Theils eine anſchauliche Beziehung zu der eigenthümlichen Natur der Weſen, in deren Sprache ſie gehören ſollen. Einem Zwerge die allſeitige Sprachkenntnis beizulegen, war ein volksmäßiger Anlaß gegeben. Das beſondre Gebiet der Zwerge erſtreckt ſich über das Innere der Erde, Geſtein ſowohl als urbaren Grund. Vom Geſtein aber hallt aller Klang, aller Weſen Sprache wider und noch jetzt heißt in den nordiſchen Mundarten das Echo Zwergrede (dvergmål, Lex. isl. I, 160. Ihre I, 374. Lex. myth. 53); namentlich läßt ein färöiſches Volkslied in den Bergen, in jedem Fels dieſe Zwergſprache ſingen (dvörgamaal sang, Fær. qv. 464, 77. 470, 95. D. Myth. 255 [421]).

Sieht man von dem lehrhaften Inhalte des Geſprächs zwiſchen Thôr und Alvîs ab und betrachtet man die Handlung, in die derſelbe eingelegt und die hier allein von Belang iſt, ſo ſcheidet ſich ein Mythus aus, der glaublicher Weiſe zuvor ſchon für ſich beſtanden hat und ſich den bisher abgehandelten anſchließt.

Thôr hat von Sif eine Tochter Thrûd (Thrûdr, Sn. Edd. 101. 119). Die Tochter des Anbaus und des Getreidefeldes artet begreiflich in den gleichen, landwirthſchaftlichen Kreis. Hat nun der Name Thrûd die Bedeutung Kraft, Stärke (Lex. myth. 698. Vgl. Edd. Havn. I, 710. II, 858), ſo iſt das Nächſte, hier [82] an das nährende und ſtärkende Erdmark zu denken, an die Nährkraft, die im Korne liegt, dem eigenſten Erzeugniſſe der Eltern Thôr und Sif. Auch dadurch iſt Thrûd dieſem Kreiſe verfangen, daß im Bruchſtück eines Skaldenliedes (Sn. Edd. 162) der Steinjötun Hrûngnir Thrûds Dieb genannt wird; der ſteinige Boden ſtiehlt das Korn, das auf ihn geſät iſt. So erklärt ſich nun auch Thôrs Gebiet Thrûdheim oder Thrûdvâng als das fruchtbare, nährkräftige Bauland und es erſcheint nicht unbedeutſam, wenn gerade nach den Abenteuern mit Hrûngnir und Skrŷmir, den Gebirgsrieſen, beidemal geſagt wird, Thôr ſei nach Thrûdvâng zurückgekehrt, und wenn ihn eben dann Grôa vom Steinſplitter heilen will (Sn.

[1] Noch weiter klingt, auf Thôr bezüglich, die Wurzelſylbe Þrûð in Ableitung und Zuſammenſetzung an. Er ſelbſt wird Þrûðugr âs (Þrym. 19. Vgl. Lex. myth. 698: Þrûðmôðgr) und Þrûðvaldr goða (Harb. 9), ſein Hammer wird Þruðhamar (Æg. 57) genannt. Auch dieſe Ausdrücke können auf den in Thrûðr, der Tochter Thôrs, perſonificierten Begriff der Nährkraft

Edd. 61. 110)[1]. Dieſen Muthmaßungen über Thrûd kommt nun auch die Sage von Thôr und Alvis in der nachfolgenden Deutung zu Statten.

Der Gott verweigert und entrafft ſeine Tochter dem Zwerge, dem ſie in ſeiner Abweſenheit verlobt worden. Daß dieſe Tochter jung, ſchönglänzend, [83] ſchneeweiß genannt wird, paſst ganz auf das neugewachſene und neues Leben beginnende, goldfarbige, weißmehlige Saatkorn[1]. Der Zwerg iſt ſehr beſtimmt als Unterirdiſcher, als lichtſcheuer, unheimlicher Erdgeiſt gezeichnet; er haust unter Erd' und Stein, er iſt Thurſen ähnlich, bleich iſt er um die Naſe, als hätt' er die Nacht bei Leichen zugebracht, die ja auch in der dunkeln Erde liegen und zur Nachtzeit hervorkommen (Hrafn. 25). Ihm iſt Thôrs junge Tochter anverlobt, das ausgeſtreute Saatkorn ſcheint dem finſtern Erdgrunde verhaftet zu ſein; aber Vingthôr kommt heran und hebt dieſes Verlöbnis auf, die Saat wird mit dem rückkehrenden Sommer wieder an das Licht gezogen. Während Thôrs Abweſenheit fand die Verheißung ſtatt, die Ausſaat iſt in einer Zeit gedacht, zu welcher Thôr auf ſeinen Kampffahrten gegen die Jötune begriffen war. Bei ſeiner Zurückkunft überraſcht er den Zwerg mit Tageslicht und Sonnenſchein. Dieß kann auf die Wiederkehr der längern, ſonnigen Tage bezogen werden, welche dem Boden die Saat wieder abgewinnen, es waltet [84] aber dabei noch beſonders die in manche Sagen eingreifende Vorſtellung, daß Nachtgeſpenſter, vom Tageslicht überfallen, in Steine verwandelt werden (z. B. Sæm. Edd. 145, 30. Sn. Edd. 165). Die nächſte Anwendung findet Dieß auf den Zwerg, der, an die unterirdiſche Finſternis gewöhnt, auch nur im Schatten der Nacht ſich hervorwagt und nun, da ihn der Sonnenſtral getroffen, zum Stein erſtarrt, der ſein Element iſt.

Die Jungfrau im Alvisliede erſcheint nach dieſer Auffaſſung als Eine Perſon mit der Thôrstochter Thrûd und die Verlobung derſelben

zurückgeführt werden, wogegen in der Walkyrie gleichen Namens (Grimn. 36), der Dienerin Odins, eine Kampfkraft zur Erſcheinung kommt.

[1] Im Liede ſelbſt, unter den ſprachlichen Fragen und Antworten, wird zwar die Saat (sâd, Alv. 32. 33), das Samenkorn, mit ihren Synonymen ohne irgend eine Beziehung zu Thôrs Tochter aufgeführt, aber die in den Mythus eingelegte Nomenclatur iſt überhaupt unperſönlich. So findet ſich weder Ægir oder Hlêr unter den Benennungen des Meeres, noch Logi unter denen des Feuers (Alv. 25. 27) ꝛc.

an den Zwerg Alvis als ein mythiſches Seitenſtück zu der Entführung durch den Jötun Hrûngnir, der nicht minder ſeinen Frevel büßen muſte.

8. Harbard.

Eddalied von Harbard (Sæm. Edd. 75 bis 80):

Thôr kommt von der Oſtfahrt her an einen Sund; jenſeits iſt der Fährmann mit dem Schiffe. Thôr ruft hinüber: „Führ du mich über den Sund! ich nähre dich morgen; einen Futterkorb hab' ich auf dem Rücken, nicht gibt es beſſere Speiſe. Ich aß in Ruhe, ehe ich von Hauſe fuhr, Häringe und Haberkoſt[1], ſatt bin ich noch davon." Der Fähr[85]mann: „Allzu frühe rühmſt du die Mahlzeit, nicht genau weiſt du voraus, traurig iſt dein Heimweſen, todt wird deine Mutter ſein." Thôr: „Das ſagſt du jetzt, was Jedem die herbſte Kunde, daß meine Mutter todt ſei." Der Fährmann: „Nicht ſiehſt du aus, als ob du drei gute Höfe habeſt; baarbeinig ſtehſt du da in Landſtreichersaufzug, nicht einmal haſt du deine Beinkleider." Thôr: „Steure hieher die Eiche! ich werde dir den Staben weiſen; doch wes iſt das Schiff, das du am Lande hältſt?" Fährmann: „Hildôlf heißt er, der mich es halten hieß, der rathkluge Recke, der in Rádseyſund wohnt; nicht hieß er mich Taugenichtſe überführen oder Pferdediebe, ehrliche Leute nur und die ich genau kenne; ſag deinen Namen an, wenn du über den Sund fahren willſt!" Der Wandrer nennt ſich nun als Thôr, Odins Sohn, Meilis Bruder und Magnis Vater, den Kräftiger der Götter. Auch der Fährmann gibt, auf Thôrs Frage, ſeinen Namen Harbard an, doch verweigert er beharrlich die Überfahrt. In fortgeſetztem bitterem Wortwechſel hebt Jeder ſeine Thaten hervor und verkleinert die des Andern. Thôr rühmt ſich der Siege über Hrûngnir und Thiaſſi, auch wie er im Oſten der Jötune ſchadenkundige Bräute geſchlagen, als ſie zum Berge giengen: „groß wäre der Jötune Geſchlecht, wenn [86] alle lebten; aus wär' es mit den Menſchen unter Midgard." Weiter führt er an, wie er im Oſten war und den Stromübergang wehrte, als Svarángs Söhne ihn angriffen und mit Steinen ſchlugen, doch erfolglos, indem ſie zuerſt ihn um Frieden bitten muſten; dann wie er auf Hlésey Berſerkbräute ſchlug, die das Schlimmſte verübt, alles Volk betrogen hatten; Wölfinnen, kaum Weiber, wanden ſie ſein Schiff los, das er auf Stützen gebracht hatte, bedrohten ihn mit dem Eiſenknüppel und vertrieben Thiálfi. Harbard hält ſeine Kriegsthaten, Zauber- und Liebesabenteuer entgegen: fünf Winter hab' er auf der Inſel Algrön gekämpft und Männer gefällt;

[1] Str. 3: „sildr oc hafra;" über dieſe althergebrachte Speiſe ſ. D. Myth. 169. [2te Ausg. S. 251.]

in Valland ſei er Schlachten gefolgt, habe Fürſten aufgehetzt und niemals verſöhnt; Odin habe die Jarle, die auf der Walſtatt fallen, Thôr habe der Thräle (Unfreien) Geſchlecht; Thôr habe Stärke genug, aber nicht Herz, aus Furcht und Feigheit ſei er im Handſchuh geſteckt und habe nicht zu nieſen gewagt, ſo daß es der Rieſe gehört hätte. Insbeſondre noch rühmt Harbard ſich, im Heere geweſen zu ſein, das hieher Kriegsfahnen erhob, den Speer zu färben. Zwar verſpricht er, den Schaden Thôrs mit einem Handringe zu büßen, nach der Beſtimmung vergleichſtiftender Schiedsmänner. Thôr aber nimmt Dieß für Hohn und droht, [87] durch das Waſſer zu waten und den Gegner mit dem Hammer zu hauen, daß er lauter als ein Wolf aufſchreie. Harbard meint, beſſer werde Thôr ſich an den Buhler machen, den Sif daheim habe. Thôr ſchilt das eine Lüge, verlangt nochmals vergeblich Überfahrt und fordert dann den Fährmann auf, ihm ſonſt den Weg zu weiſen. „Nicht weit, antwortet Harbard, iſt die Fahrt; eine Weil' iſt zum Stocke, eine andre zum Steine; halt dich ſo zum linken Wege, bis du Verland erreichſt! dort wird Fiörgyn ihren Sohn Thôr treffen und ſie wird dich der Verwandten Wege lehren zu Odins Landen.“ Thôr: „Werd' ich dahinaus heute heim kommen?“ Harbard: „Mit Noth und Mühe bei noch obenſtehender Sonne, wann ich von dannen gieng.“ Mit Drohung und üblem Wunſche trennen ſie ſich.

Harbard (Harbarðr) iſt, nach dem Eddaliede von Grimnir (Sæm. Edd. 46. Vgl. Sn. Edd. 24 [1]), einer der Namen Odins. Auch dem Weſen nach iſt Odin in Harbard vollkommen kenntlich. Zwar ſind die hier beiläufig angeregten Mythen von ihm, wie auch einige von Thôr, anderwärts meiſt verſchollen; aber wenn Harbard ſich als Denjenigen bezeichnet, der den Kämpfen nachziehe, der Fürſten aufreize und niemals verſöhne, ſo iſt Dieß ganz und gar Odin, wie er überall in der nordiſchen Heldenſage umgeht; [88] auch iſt dieſer Bezeichnung unmittelbar und namentlich, im fortlaufenden Gegenſatze zu Thôr, beigefügt, daß Odin die Jarle habe, die auf der Walſtätte fallen (Harb. 24) [2]. Odin, der Beleber und Erreger alles Geiſtes, facht insbeſondre als Kriegsgott den kriegeriſchen Geiſt an, der in jenen Zeiten die höchſte Geltung hatte, er bildet und gewinnt ſich auf Erden ſchon die Seelen der Kampfrüſtigen für den künftigen Weltkampf. Er beſucht in menſchlicher Verkleidung und unter mancherlei Namen die Heldengeſchlechter, ſtiftet Zwietracht auch unter Verwandten, nimmt ſelbſt am Kampfe

[1] [Sagan af Njâli C. 103. S. 159.]

[2] [Saxo ed. Klotz. S. 50. Fornald. S. III, 8.]

Theil und versammelt die Geister der Erschlagenen in Valhöll, seinem himmlischen Heldensaale. So zeigt ihn das Lied im Dienste Hildólfs, dessen Name selbst wieder deutlich spricht. Das Wurzelwort (hild-) bedeutet Kampf, die Anhängsylbe (-ólfr) bezeichnet ein Ungeheures, Unheimliches, Hildólf (Hildólfr) also einen furchtbaren, dämonischen Kriegsmann [1]. In den Gedenkversen (Sn. Edd. 211) wird Hildólf unter den Söhnen Odins genannt. Im Heere Hildólfs ist Odin hergekommen, dem Thór zum [89] Schaden, und als Fährmann am Sunde verweigert er nun auch demselben den Eintritt. Hält man fest, daß Thór der Gott des Anbaus ist, und beachtet man die landverheerende Weise der alten Kriegsführung (Sæm. Edd. 142), so ergibt sich das einfache Thema des Liedes: der Segen des Landbaus, verdrängt durch zerstörende Kriegsgewalt. In dem Namen Harbard (Heerschild?), welchen Odin hier annimmt, scheint auch sonst die Kriegsplage mit ihrem übeln Gefolge, Fehljahr und Hungersnoth, personificiert worden zu sein [2].

Der angegebene Gedanke des Liedes läßt sich auch in das Einzelne verfolgen. Thór kommt von Osten her, aus dem Winter, in ärmlichem Aufzug, denn um diese Zeit gehen die Jahresvorräthe zu Ende, die ihn bisher satt erhalten. Noch verspricht er, aus dem Futterkorb (meis) auf seinem Rücken den Fährmann zum Lohne der Überfahrt morgen zu speisen. Es ist dieß wohl derselbe Korb (auch meis genannt), in welchem Thór sonst Örvandil, den Fruchtkeim, auf seinem Rücken aus Jötunheim herüberträgt. Damit glaubt er Nahrung auf morgen, für

[1] Über die Formel -olf, -ólfr s. D. Gramm. II, 330 f. 537. III, 706. Synonym mit Hildólfr sind die altnordischen Namen Gunnólfr, Vígólfr, Heriólfr. Nicht so offen liegt, warum Hildólf in Rádseysund (í Rádseyjarsundi, Harb. 8) wohne. Bedeutet Rádsey, wie man erklärt, insula imperii, so heißt auch das damit im Stabreim stehende Beiwort Hildólfs: inn rádsvinni, der befehlkluge, der kundige Heerführer.

[2] Harbardr, deutsch Herbort, altfranzösisch [durch Vermittlung von -bald, vgl. J. Grimms Reinhart Fuchs, S. CCXLIV] Herbout (Roquefort, Gloss. I, 748), welch letzteres Wort J. Grimm (Reinh. Fuchs, CXXXV) als einen Namen der personificierten Hungersnoth aufgezeigt hat. Har- scheint veraltete Form des sonst in Zusammensetzungen gebräuchlichen her-, heri-, zu sein, sowie -bardr das starke Masc. statt des gewöhnlichen schwachen bardi, der Schild (vgl. Sn. Edd. 216 b).

das nächſte Jahr, [90] zuſagen zu können. Aber Harbard verweigert die Fähre und meint, Jener rühme allzu frühe die Mahlzeit, traurig ſteh' es in ſeiner Heimath, todt ſei ſeine Mutter und einen Buhler habe Sif. Thôrs Mutter, die Erde, in Folge von Hildôlfs Kriegszuge verheert und ungebaut, liegt leblos da und ſeine Gattin Sif, die letzte Ernte, ward der fremden Gewalt zur Beute. Doch iſt Jörd nicht wirklich todt, denn auf dem Wege zur Linken, den Harbard zuletzt dem Wanderer anzeigt, in Verland, wird Fiörgyn (einer der Namen Jörds, Vsp. 57. Sn. Edd. 178. 220) ihren Sohn Thôr finden und ihn der Verwandten Wege zu Odins Lande lehren; mit Mühe wird er bei noch obenſtehender Sonne dahin gelangen. Unter dieſem mühſamen Umweg, deſſen Angabe Thôr für Spott zu nehmen ſcheint, iſt dem ganzen Zuſammenhange nach eine neue Ausſaat und Feldbeſtellung, die doch dem Jahre noch einen Ertrag abgewinnt, zu verſtehen. Dem von Oſten kommenden Thôr iſt der Weg zur linken Hand ein ſüdlicher, ſommerlicher; in Frühlingsſaat und Sommerfrucht muß er ſeinen Ausweg ſuchen; Verland [1], wo er ſeine Mutter Erde noch am Leben trifft, iſt das von Menſchen bewohnte, dem Anbau günſtige Land; die Bahnen der Verwandten zu Odins [91] Landen beziehen ſich dann auf das Emporſtreben der Saat in Licht und Luft, die Gebiete der Âſen, im Gegenſatze zu den finſtern, beeisten Pfaden, auf denen Thôr ſonſt mit dem Saatkorbe wandeln muß; mit Noth kommt er noch vor untergehender Sonne an das Ziel, kaum noch gelangt die neue Ausſaat vor einbrechendem Winter zur Reife.

Von den Anſpielungen auf Thôrs Thaten und Weſen, welche dieſem Hauptbeſtande des Liedes eingeflochten ſind, erfordern hier nur diejenigen nähere Betrachtung, deren Gegenſtände nicht mehr in beſondern Liedern und Sagen ſich erhalten, ſondern nur hier noch ihre Spur zurückgelaſſen haben. Dahin gehören Svarângs Söhne, gegen welche Thôr im Oſten den Fluß vertheidigte, als ſie ihn mit Steinen angriffen, aber nichts gewannen und um Frieden bitten muſten (Harb. 29). Svarâng (Svarângr, Svârângr), unter den Jötunnamen aufgezählt (Sn. Edd. 209), iſt wörtlich: ſchwere Angſt, harte Bedrängnis. Die Söhne dieſes Jötuns, des Ängſtigers, die nach Thôr, dem Gotte des

[1] Vgl. die ſonſtigen Zuſammenſetzungen mit vër-, D. Gramm. II, 480.

Anbaus, mit Steinen werfen, bedeuten den Hagel, der aus ſchwerdrohender Wetterwolke fährt; ſie ſtürmen in Mehrzahl an, weil die Schloſſen wie von vielen Händen zugleich geworfen werden. Thôr aber wehrt ihnen ſiegreich den Übergang in ſein bebautes Gebiet, denn, obgleich ſelbſt Herr des Donners, kämpft er doch, wie ſich [92] noch ferner zeigen wird, auch gegen die verheerende Macht des Gewitters, wie gegen jede jötuniſche Gewalt, ſchirmend an. Weiter hat Thôr auf Hlésey Berſerkbräute geſchlagen, Wölfinnen mehr denn Weiber, die alles Volk betrogen, die ſein Schiff losgewunden, das er auf Stützen gebracht hatte, die ihn mit dem Eiſenknüppel bedroht und Thiálfi vertrieben (Harb. 35. 37). Auf Hlésey, mag damit Meereiland überhaupt oder die Inſel Läsö beſonders gemeint ſein, hat Thôr ſein Schiff an den Strand gezogen, auf Pfähle geſetzt, er hat den Anbau nach dieſer Inſel gebracht. Darum iſt Thiálfi bei ihm, derſelbe, der auch nach Gotland das erſte Feuer geführt. Aber Berſerkbräute, wilde Rieſenweiber (vgl. Harb. 23), betriegen und beſchädigen hier das Volk, wütende Sturmfluten verheeren wieder das ihnen allzuſehr ausgeſetzte, vergeblich angebaute Uferland, reißen das ſchon befeſtigte Schiff wieder los und verjagen Thiálfi, ihr gewaltiger Wogenſchlag gleicht dem Schlage mit eiſenbeſchlagenen Keulen. Vorzüglich beachtenswerth iſt endlich der von Harbard aufgeſtellte Unterſchied zwiſchen Odin und Thôr: Jener habe die Jarle, die auf der Walſtatt fallen, Dieſer das Geſchlecht der Thräle; Thôr habe Stärke, aber nicht Herz, zu deſſen Beweiſe ſeine Angſt im Rieſenhandſchuh angeführt wird (Harb. 24. 26). Zu Odin nach Valhöll fahren, nach altnordiſchem Glauben, allerdings nur [93] die Helden, die Kampfrüſtigen und Kampferprobten, die auf der Walſtätte oder durch freien Entſchluß gefallen, oder die, in ſinnbildlicher Darſtellung des Waffentodes, mit Spreresſpitze gezeichnet worden. Die Knechte, deren Zuſtand ſeinen Urſprung in der Gefangenſchaft hat (D. Rechtsalth. 320 ff.), ſind nicht waffenfähig und darum auch nicht für Odin geeignet (ebd. 340 f. vgl. 349)[1], aber ihnen beſonders liegt die Beſtellung des Feldes ob, darum gehören ſie dem Thôr; in Vergleichung dieſes anſtrengenden, aber gefahrloſen Berufes mit dem kühneren des

[1] In Gautreks S. (Fornald. S. III, 8) kann der Thräl nur im Gefolge des freien Hausherrn nach Valhöll fahren; denn außerdem würde Odin Jenem nicht entgegengehn.

Kriegsmanns wird dem Thôr vorgeworfen, daß er mehr Stärke als Muth habe.

Der Gegenſatz, in welchen durch das ganze Harbardslied Thôr und Odin gebracht ſind, iſt gleichwohl kein innerer Widerſpruch der nordiſchen Glaubenslehre, keine Spaltung religiöſer Anſichten, er zeigt nur den nothwendigen äußern Zuſammenſtoß der verſchiedenen, je unter Obhut eines dieſer Götter geſtellten Richtungen und Zuſtände des irdiſchen Daſeins. Daß dieſer äußerliche Zwieſpalt nicht in das Leben der Götter ſelbſt eingreife, iſt ſchon durch das Verhülltbleiben Odins unter Namen und Geſtalt des Fergen Harbard angedeutet. Auch iſt damit auf eine höhere [94] Ausgleichung hingewieſen, daß Harbard dem Thôr für den erlittenen Schaden Buße und Vergleich nach dem Ausſpruche von Schiedsmännern verſpricht (Harb. 40. Vgl. Æg. 12. 13) und zuletzt ſelbſt ihm den Weg angibt, auf dem er zum Erſatze gelangen kann. Odins weitſchauender Rath und Thôrs unermüdliche Thatkraft wirken am Ende doch wieder hülfreich und heilend zuſammen und in neuem Segen ergrünt das Land, das der Kriegsdämon verödet hatte.

Wenn gleich Thôrs Thätigkeit unmittelbar oder mittelbar ſtets der Erde zugewandt iſt, ſo waltet er doch ſchon urſprünglich als Donnerer in der Luft und von dieſer aus wirken ja die manigfachſten Einflüſſe freundlich oder feindlich auf alles irdiſche Leben und Wachsthum. Thôrs irdiſches Gebiet iſt, nach Obigem, Thrûdheim oder Thrûdvâng, das urbare, nahrhafte Land. Er hat aber auch einen Bau Bilſkirnir, mit Schwibbögen und mit 540 Böden, der beſparrten Häuſer gröſtes (Grimn. 24). Name und Schilderung dieſes Hauſes ſtellen auch deſſen Bedeutung heraus. Bilſkirnir, der ſich langſam Heiternde[1], iſt der Wolkenhimmel mit ſeinen Bedachungen, ſeinen zahlreichen Lagen und Schichten, die vielräumige Halle [95] des Donners. In der j. Edda (25) werden zwar Thôrs Reich Thrûdvâng und ſein Saal Bilſkirnir gleich nacheinander genannt, aber die dabei angeführte Strophe des Eddaliedes, die ſich auf letztern bezieht, iſt in dem Liede ſelbſt weit

[1] Lex. isl. bil, n. momentum, interstitium temporis v. loci; bil-giarn, cunctabundus, segnis; at skirna, clarescere.

von derjenigen getrennt, in welcher Thrúdheims gedacht wird (Grimn. 4. 24), und man ist daher um so mehr berechtigt, die beiden Besitzthümer Thórs nach ihren sonstigen Merkmalen auch den Gebieten verschiedener Elemente, in denen er gewaltig ist, anzueignen. Sie können gleichwohl in einer Gesammtanschauung aufgefaßt werden: über dem weiten Ackerlande der hochaufgeschichtete Wolkenbau.

Sowie nun Thór bisher mit gefügigen oder widerstrebenden Erdstoffen und Erdkräften zu schaffen hatte, so verkehrt er in weiteren Sagen mit den verschiedenen Stimmungen der Luft, mit Wind und Wetter in ihrem Ungestüm und ihrer Milde, je nach der wechselnden Jahreszeit. In dieser Reihe gebührt der Vortritt demjenigen Mythus, in welchem Thór durchweg als Hauptperson handelt und mit Luftwesen beider Art, der milden und der gewaltsamen, in Berührung kommt.

9. Thrym.

Eddalied von Thrym (Sæm. Edd. 70 bis 74):

Zornig ist Vingthór, als er aufwacht und seinen Hammer vermißt, er schüttelt den Bart,[96] bewegt das Vorderhaupt und tastet umher. Zuerst sagt er Loki, daß ihm der Hammer gestohlen sei. Sie gehen zu Freyjas schönen Gehegen und Thór befragt dieselbe, ob sie ihm ihr Federgewand leihen wolle, damit nach dem Hammer gesucht werde. Freyja sagt, sie würd' es geben, wär' es auch von Gold oder Silber. Loki fliegt hin mit dem tönenden Gefieder, bis er hinauskommt vor der Åsen Gebiet und hinein in das der Jötune. Hier sitzt Thrym auf dem Hügel, der Thurse Herr, seinen Hunden Goldbänder windend und seinen Rossen die Mähnen schlichtend. Er fragt, wie es bei Åsen und Álfen stehe und warum Loki allein nach Jötunheim gekommen. „Übel steht es bei Åsen, übel bei Álfen, antwortet Loki; hast du Hlórridis Hammer versteckt?" „Ich habe Hlórridis Hammer versteckt, acht Rasten unter der Erde, ihn holt Niemand wieder, er bringe mir denn Freyja zum Weibe." Mit diesem Bescheide fliegt Loki zu Thór zurück und sie gehen abermals zu der schönen Freyja; sie soll sich mit dem Brautlein binden, um nach Jötunheim geführt zu werden. Da schnaubt Freyja vor Zorn, all der Åsensaal erbebt unter ihr und der große Brísingschmuck springt; die Mannlüsternste will sie heißen, wenn sie mit nach Jötunheim fahre. Åsen und Åsinnen versammeln [97] sich und berathen, wie sie den Hammer wieder erlangen. Heimdall, der Åsen lichtester, vorwissend wie die Vanen, räth an, den Thór als Braut zu kleiden und zu schmücken. Da spricht Thór: „Mich werden die Åsen einen Weibischen nennen, wenn ich

mich mit dem Brautlein binden laſſe.“ Aber Loki erwidert: „Bald werden Jötune Ásgard bewohnen, wenn du nicht den Hammer dir wieder holſt.“ Da binden ſie Thôr mit dem großen Brîſingſchmucke, laſſen Schlüſſel an ihm herabfallen und Frauengewand ſein Knie umwallen; auf der Bruſt hat er edle Steine und das Haupt zierlich umgipfelt. Loki ſchließt ſich als Dienerin ihm an. Die Böcke, eilig heimgetrieben und an die Deichſel geſpannt, müſſen weiblich rennen; Felſen brechen, die Erde brennt und flammt, Odins Sohn fährt nach Jötunheim. Da heißt Thrym die Jötune aufſtehn, die Bank beſpreiten und Freyja ihm zum Weibe bringen, Niörds Tochter aus Nôatûn. Goldgehornte Kühe, ſchwarze Ochſen wandeln hier, dem Jötun zur Kurzweil, dem Hofe zu, Kleinode und Halsgeſchmeide hat er in Menge, Freyja allein fehlt ihm. Am Abend zeitig kommen die Gäſte an und es wird Bier herbeigetragen; die Braut allein ißt einen Ochſen, acht Lachſe, alle Leckerſtücke, die den Frauen gebühren, drei Tonnen Meets trinkt ſie. Nie ſah Thrym [98] eine Braut breiter beißen, noch ein Mägdlein mehr Meet austrinken. Die ſchlaue Dienerin aber ſpricht: „Nichts aß Freyja ſeit acht Nächten, ſo ſehnſüchtig war ſie nach Jötunheim.“ Thrym beugt ſich unter den Lein, lüſtern ſie zu küſſen, aber zurück ſpringt er den ganzen Saal entlang, ſo furchtbar ſind Freyjas Augen, aus denen Feuer zu brennen ſcheint. Da ſagt wieder die ſchlaue Dienerin: „Nicht ſchlief Freyja ſeit acht Nächten, ſo ſehnſüchtig war ſie nach Jötunheim.“ Herein kommt die arme Jötunenſchweſter und verlangt Goldringe von Freyjas Händen zum Brautgelde. Da heißt Thrym den Hammer Miölnir hereinbringen, auf der Jungfrau Kniee legen und ſo die Brautleute zuſammenweihen. Hlôrridi lacht das Herz in der Bruſt, als er den Hammer erkennt; zuerſt erſchlägt er den Thurſenherrn Thrym, alles Geſchlecht des Jötuns zerſchmettert er, die alte Rieſenſchweſter erhält Hammerſchall für Schillinge. So kam Odins Sohn wieder zum Hammer.

Freyja, die mit dieſer Fabel in den Thôrsmythus eintritt, iſt vom Stamme der Vanen und heißt darum auch Vanengöttin (Vanagoð; Vanadîs, Sn. Edd. 119). Die Vanen bezeichnet der Name ſchon als dem Leeren, Stoffloſen angehörig [1]. Ihr Gebiet [99] heißt Vanenheim (Vaſþr. 39: î Vanaheimi); von da kam Niörd, der Vater der Vanengötter, zu den Âſen und befindet ſich ſeitdem mit ſeinen Kindern Frey (Freyr) und Freyja in der Geſellſchaft Jener. Die zwei letztern Namen beſagen Herr und Frau und noch weiter hinauf die Frohen,

[1] Vgl. Lex. myth. 538. D. Gramm. II, 655. Beneckes Wörterb. z. Wigal. 738 f.

Freundlichen [1]. Dieſes Geſchlechtes milde Herrſchaft beſteht nun darin, daß von ihm alle Annehmlichkeiten und Segnungen der heiteren und gelinden Luft, der fruchtbaren Witterung ausgehen. Im Beſonderen waltet Niörd in Nôatûn, der Schifffſtätte [2], Strandgegend, vorzüglich über dem für Schifffahrt und Fiſchfang günſtigen Wind und Wetter, Frey über der den Feldgewächſen gedeihlichen Witterung, während in Freyja Glanz und Wärme des reinen, wolkenloſen Himmels der ſchönen Jahreszeit zur perſönlichen Erſcheinung kommt. Als Luftgöttin hat ſie ein Fluggewand, nach der j. Edda eine Falkenhaut (Sn. Edd. 81), und auch in ihrem heftigen Aufbrauſen äußert ſich ihr erregbares Element. Ihre Wohnſtätte iſt Fôlkvâng (Fôlkvângr), Volkfeld, eben das Luftgebiet, die große Almende, die für alles Volk Raum hat, und in gleichem Sinne [100] wird ihr großer und ſchöner Saal Seſſrymnir, der Sitzräumige, genannt (Sn. Edd. 28. Lex. myth. 75. D. Myth. 194); täglich erkieſt ſie ſich die Hälfte der Gefallenen, die andere Hälfte hat Odin (Grimn. 14), zu Dieſem fahren die Seelen, die Leiber gehen mit dem Rauche des Scheiterhaufens in die Luft auf. Ihre Thränen, der Thau, ſind lichtes Gold und ſie heißt davon die thränenſchöne Göttin (Sn. Edd. 119). Unter ihrem leuchtenden Halsgeſchmeide, dem Briſingſchmucke (Brîsinga-men), iſt vermuthlich der klare Venusſtern, Morgen- und Abendſtern zugleich, verſtanden, denn um ihn ſtritten ſich einſt, in Geſtalt von Seehunden, Heimdall und Loki, der Frühe und der Späte, bis Erſterer das Kleinod zurückerlangte, welches Loki unter Meeresklippen verſteckt hatte (Sn. Edd. 104 f. 106). Die wohlthätige Natur dieſes Vanenſtammes hat ihm ein Recht auf die Gemeinſchaft der Äſen gegeben. Aber im Gegenſatze zu den Vanengöttern und doch zugleich, vermöge des gemeinſamen Elements, im Bande der Verwandtſchaft mit ihnen ſteht ein Geſchlecht wilder, winterlicher Thurſe, die, zum Unterſchiede der bisher aufgetretenen Steinjötune, als Sturmrieſen bezeichnet werden können. Ihr Gebiet heißt Thrymheim (þrymheimr, Grimn. 11) und die Erklärung dieſes Wortes fällt zuſammen mit derjenigen des Jötunnamens Thrym im vorliegenden Liede.

[1] D. Gramm. III, 335. D. Myth. 135 bis 137. 189 bis 192. Lex. isl. „hûs-freya, mater familias;“ vgl. Fornald. S. II, 388.

[2] Finn Magnusen, den ældre Edda (Kjöbhv. 1821 bis 23). I, 233. II, 124. Sn. Edd. 219 hat unter den Benennungen des Schiffes: nôr.

[101] Thrym (þrymr) bedeutet Getös, der Thurſenfürſt dieſes Namens iſt Gebieter der toſenden Winterſtürme. Der Weg nach Thrymheim, das zwar in dieſem Liede nicht genannt wird, geht in das Gebirge (Sn. Edd. 27. 28). Auf der rauhen, windumbrausten Gebirgshöhe kann auch wohl Thryms Herrſcherſitz, die Heimath der Stürme gedacht werden, die hier nur den allgemeineren Namen Jötunheim trägt [1]. Aber Loki kommt fliegend dahin, auf dem Luftwege, und als Thôr ebendahin fährt, brechen die Felſen. Thrym ſitzt auf dem Hügel, hier dem Kulme des Gebirgs; die Hunde, denen er Goldbänder ſchnürt, und die Roſſe, denen er die Mähnen ſchlichtet, ſind ſeine wilde Sturmjagd; als wiehernde Roſſe werden auch im Verfolge dieſer Mythen die Winde ſich darſtellen. Die goldhornigen Kühe und die ſchwarzen Ochſen, an denen Thrym ſich vergnügt, ſind die finſtern, lichtgeſäumten Sturmgewölke; auch der Rieſe Snio war ein Wolkenhirte. Aber jetzt iſt Thrym daheim, ſitzt auf dem Hügel, wie auch ſonſt die Fürſten in ihrem Heimweſen gefunden werden [2], er legt ſeinen Hunden Bänder an und bringt den Roſſen die verwehte Mähne wieder zurecht, ſeine Heerde kehrt zum [102] Hofe. Dieß entſpricht ganz der Jahreszeit, in welche die Handlung des Liedes fällt. Der Thurſenfürſt hat dem ſchlafenden Thôr den Hammer geſtohlen; die Entwaffnung des ermatteten Donnergottes iſt das Werk eines Winterrieſen. Acht Raſten tief unter der Erde hat Thrym den Hammer verborgen; damit können acht Monate gemeint ſein, während welcher kein Donner zu verlauten pflegt [3]. Doch jetzt iſt die Zeit herangekommen, wo Thôr zürnend erwacht und nach ſeiner Waffe ſucht; es iſt dieſelbe Zeit, um welche Thryms wilde Jagd [4] und Wolkenheerde heimkehren. Jetzt wird Freyja ſichtbar, der milde,

[1] Im däniſchen Volksliede, wovon nachher, iſt es Norden-Fjeld, Nordgebirg.

[2] Fornald. S. II, 66. III, 39. Fornm. S. II, 58. Vgl. Vsp. 34. Skirn. 11.

[3] Mone, Geſch. d. Heidenth. im nördl. Europa I, 406. Vgl. D. Myth. 123 f.

[4] In den Volksſagen vom wilden Jäger und wütenden Heere, die auch in Dänemark und Schweden im Umlaufe ſind, haben ſich zwei ganz verſchiedene Beſtandtheile vermiſcht, welche füglich mittelſt jener beiden Namen wieder ausgeſondert werden können, der Naturmythus von des Sturmrieſen, Thurſes, wilder Jagd (ſchweiz. Dürſtengejäg) und der odiniſche von der Ausfahrt der Walkyrien und Einherien, von Wuotes Heer und dem Reiten der Todten.

klare Frühlingshimmel; darum ist diese Göttin in Theilnahme gezogen. Götter- und Menschenwelt ist, nach einem durchgehenden Zuge der nordischen Fabel, von den Jötunen auf zweifache Weise gefährdet, mit den männlichen Götterwesen liegen sie im Kampfe, den schönen, weiblichen trachten sie nach, um dieselben nach Jötunheim hinwegzuführen. Hier nun will Thrym den Hammer [103] Thôrs nur unter der Bedingung zurückgeben, daß ihm die schöne Freyja zum Weibe werde. Bei dieser Unterhandlung sind wieder die zwei Entgegengesetzten Loki und Heimdall thätig. Loki vermittelt überall den Verkehr der Âsen mit den Jötunen, hier jedoch, im Zusammentreffen Lokis mit Heimdall, des Niedergangs mit dem Aufgang, ist noch besonders die Zeit angedeutet, in welcher Tag und Nacht sich die Waage halten. Loki, der finstern Jötunenwelt zugeneigt, bringt die harte Bedingung, daß Freyja hingegeben werden müsse, Heimdall, der Pförtner des Lichtreichs, gibt den Rath, wie sie zu behalten und doch der Hammer zu gewinnen sei. Thôr selbst fährt nach Jötunheim, als Freyja verkleidet, die Sommerkraft noch in Frühlingsheitre gehüllt. Doch schon verkündet sich, beim Brautmahle, seine verzehrende Gewalt auf gleiche Weise, wie an Útgardslokis Hofe Logi, das Wildfeuer, den Wettstreit bestand (vgl. auch Hým. 14 bis 16); aus seinen Augen sprüht erschreckende Glut, und als ihm der Hammer zur Vermählungsweihe auf den Schoß gelegt ist, da fährt plötzlich der zerschmetternde Streich hernieder, ein Wetterstral aus blauem Himmel. Die arme oder armselige [1], nach Freyjas Gaben gierige Riesenschwester ist wohl die Armuth, Nothdurft des Winters; etwa die unter mehrern von Thôr erschlagenen Riesenweibern in einem Skaldenliede (Sn. Edd. 103) genannte Búseyra, wörtlich: [104] Hefe des Haushalts [2]. „Hunger und Hefe" (sultr og seyra, Lex. isl. II, 240[3]) besagt im Isländischen sprichwörtlich den Mangel der täglichen Nahrung. Thôr erschlägt Búseyra, er macht der Winternoth ein Ende.

Das Lied von der Wiedererlangung des Hammers (Hamars-heimt, Sæm. Edd. 70), von der neuerwachten und zum Sieg erstarkten

[1] [Vgl. Sæm. Edd. 24. 30. Fornald. S. II, 168. 508. Jômsvîk. S. C. 44 (Fornm. S. XI, 141): „manna armastr."]

[2] Lex. isl. bû, n. res familiaris, rusticatus; seyra, fæculentia, fex. Lex. myth. 636.

[3] [Yngl. S. C. 18. þidr. S. ed. Unger S. 146 oben.]

Sommerkraft, ist vor allen andern Eddaliedern durch lebendige Bewegung, durch vollendetes Verschmelzen des Gedankens mit der freien, poetischen Gestaltung, ausgezeichnet. Daher ist auch gerade bei diesem Liede weniger erforderlich und ausführbar, die Allegorie bis in das Einzelnste nachzuweisen oder genau zu unterscheiden, was dem unmittelbaren Ausdrucke der Idee, was einer unabhängigern Darstellung der menschlichen Verhältnisse, die jener zur Einkleidung dienen, hier z. B. der Hochzeitgebräuche, angehöre. Das poetisch selbständige Leben, vermöge dessen dieses Lied, abgesehen von seiner mythologischen Bedeutung, als vergnügliches Märchen wirken kann, hat sich dadurch bewährt, daß der Inhalt desselben, wenn auch im Einzelnen entstellt und im Tone herabgestimmt, doch den Hauptzügen nach unversehrt, in den späteren Mundarten des Nordens, schwedisch, dänisch und norwegisch, als gereimtes Volkslied, fortbestand [1].

[105] 10. Svadilfari.

Woher Odins Roß Sleipnir stamme, erzählt die j. Edda also (Sn. Edd. 45 bis 47):

Frühe beim ersten Bau der Götter, nachdem sie Midgard gesetzt und Valhöll gemacht, kommt ein Meister dahin und erbietet sich, ihnen in drei Halbjahren eine Burg zu bauen, welche vor Berg- und Eisriesen sicher sei, wenn auch solche innerhalb Midgards hereinkommen. Zum Lohne bedingt er sich den Besitz Freyjas nebst Sonne und Mond. Die Äsen berathen sich und sichern ihm das Verlangte zu, wenn er die Burg in Einem Winter fertig bringe; wenn aber am ersten Sommertage noch irgend etwas an der Burg fehle, so soll' er um den Lohn sein, auch dürf' er sich Niemand zum Werke helfen lassen. Der Meister verlangt jedoch, daß sie ihm gestatten, sein Pferd Svadilfari zu Hülfe zu nehmen, und nach Lokis Rathe wird ihm Dieses bewilligt. Am ersten Wintertage beginnt er den Bau, aber die Nacht über läßt er das Pferd Steine herbeiziehen. Die Äsen sind erstaunt, wie große Felsen dieses Pferd zieht; dasselbe arbeitet nochmal soviel als der Meister. Der Vertrag ist durch Zeugen [106] und Eide befestigt, denn ohne solchen Frieden hätten die Jötune sich nicht sicher

[1] Schwedisch in Iduna VIII, 122 bis 127 (Stockh. 1820) und in Arwidsson's Svenska Fornsånger (Stockh. 1834) I, 3 bis 6. Dänisch in Nyerups Udvalg af danske Viser (Kjöbh. 1821) II, 188 bis 193. Ebd. II, 226 die erste Str. des norwegischen Liedes.

bei den Äſen geglaubt, wenn Thôr heimkäme, der damals nach Oſten gezogen, Unholde zu ſchlagen. Als nun der Winter zur Neige geht, wird der Bau der Burg ſehr beſchleunigt und dieſe iſt ſo hoch und ſtark, daß ihr kein Angriff ſchaden kann. Noch ſind es drei Tage zum Sommer, als das Werk faſt bis zum Burgthore vorgerückt iſt. Da ſetzen ſich die Götter auf ihre Gerichtſtühle und befragen einander, wer dazu gerathen habe, Freyja nach Jötunheim zu vergeben und Luft und Himmel ſo zu verderben, daß Sonne und Mond davon weggenommen und den Jötunen gegeben werden ſollten. Alle kommen überein, daß Der es gethan, der auch ſonſt zum Übeln rathe, Loki, Laufeys Sohn. Sie drohen ihm den Tod, wenn er nicht Rath finde, den Meiſter um den Lohn zu bringen. Als nun Loki bange wird, ſchwört er Eide, um jeden Preis es ſo anzurichten, daß Jener um den Lohn komme. Denſelben Abend, als der Meiſter mit dem Pferde Svadilfari nach Steinen ausfährt, läuft aus dem Wald eine Stute und wiehert dasſelbe an. Da wird Svadilfari raſend, reißt die Stricke entzwei und jagt der Stute nach. Dieſe läuft voran zum Walde, der Meiſter aber nach, um ſein Pferd zu fangen. Die beiden Roſſe [107] rennen die ganze Nacht umher, auch der Meiſter verweilt ſich ſolang und am Tage wird dann nicht wie ſonſt gearbeitet. Der Meiſter ſieht nun, daß das Werk nicht zum Ende kommen werde, da geräth er in Jötunzorn. Als die Äſen dadurch gewiſs werden, daß ein Bergrieſe dahin gekommen, da wird der Eide nicht gedacht und ſie rufen zu Thôr. Gleichbald erſcheint Dieſer, ſchwingt den Hammer Miölnir und zahlt den Arbeitslohn, doch nicht mit Sonne und Mond, vielmehr verſagt er dem Meiſter auch das Wohnen in Jötunheim. Der erſte Streich ſchmettert den Schädel in kleine Stücke und ſendet den Meiſter hinab unter Niflhel. Loki aber gebiert, von der Begegnung mit Svadilfari, einige Zeit nachher ein graues, achtfüßiges Füllen, und iſt dieß der Pferde beſtes bei Göttern und Menſchen.

Die Erzählung knüpft hier zwei Strophen aus Völuſpâ des Inhalts an:

Da giengen alle Götter zu den Rathſtühlen und beriethen, wer die ganze Luft mit Verderben gemiſcht oder dem Geſchlechte des Jötuns Freyja gegeben habe. Thôr allein ſchwoll dort von Zorne, nicht bleibt er ſitzen, wenn er Solches erfährt. Eide wurden gebrochen, Wort' und Schwüre, alle kräftige Beredungen, die unter ihnen geſchehen (Vsp. 29. 30. Vgl. Sn. Edd. 47).

[108] Auch das Eddalied von Hyndla erwähnt, daß Loki den Sleipnir mit Svaldilfari erzeugt habe (Hyndl. 37).

Die angeführten Strophen der Völuſpâ, die überhaupt nur in größeren Zügen den Bau und die Schickſale der Welt vorüberführt,

laſſen nicht erkennen, wie weit der ihnen zu Grunde gelegene Mythus mit der Erzählung der j. Edda auch im Einzelnen übereingeſtimmt. Beide Darſtellungen verſetzen übrigens den Vorgang in die Zeit der früheſten Welteinrichtung. Es iſt die erſte und hauptſächlichſte Scheidung des Jahres in Sommer und Winter. Dieſem, der als Jötun eingeführt iſt, wird von Seite der Äſen ſeine Grenze geſteckt, und zwar, da zwiſchen Weſen ſo entgegengeſetzter Art Verträge keine Gewähr haben, ſchließlich doch nur durch gewaltſame Bekämpfung. Wie bei den meiſten dieſer Naturmythen waltet aber auch hier die Vorſtellung, daß dieſelbe vorbildliche Handlung in jedem Jahre ſich erneue.

Der ungenannte Baumeiſter aus Jötunheim iſt unverkennbar ein Winterrieſe; ſeine Arbeit beginnt mit dem erſten Wintertage und ſoll bis zum erſten Sommertage vollendet ſein. Der Winter (Vetr) ſelbſt wird im Liede von Vafthrúdnir perſonificiert und ſein Vater wird Vindſval (Vindsvalr), Windkühl, genannt, welchen die j. Edda zu den Jötunen zählt (Vaſþr. 27. Sn. Edd. 23. 127. 210). Wie der [109] Thurſenfürſt Thrym, ſo bedingt nun auch der jötuniſche Baumeiſter ſich die ſchöne Freyja; tritt an ihre Stelle der trübe Winterhimmel, ſo ſind damit auch Sonne und Mond hingenommen. Eine der Benennungen des Windes im Liede von Alvis iſt: Wieherer (Alv. 21); von Thryms Roſſen war gleichfalls ſchon die Rede. So erſcheint denn auch das Pferd Svadilfari, Eisfahrer [1], als der Winterwind, der in der kalten Nacht mit den ungeheuern Steinen, den Eis- und Schneemaſſen, zum Bau des Winterrieſen heranfährt. Dieſer Bau ſoll den Bergrieſen und Reifthurſen (bergrisum oc hrîmþursum) ſelbſt als Bollwerk entgegenſtehen, er bedeutet die feſte, ſchützende Eis- und Schneedecke, unter der die Erde vor den ſchädlichen Wirkungen des Winterfroſtes ſelbſt geborgen iſt. Doch darf der mächtige Bau nicht vollendet, nicht mit dem Burgthor auf immer abgeſchloſſen werden. Die Götter zwingen Loki, der auch hier den verderblichen Rath gab, Abhülfe zu ſchaffen. Loki hat zur Hingabe Freyjas ſammt Sonne und Mond an den Winterrieſen gerathen, wie er auch im Thrymsliede das Begehren des Jötuns ausrichtet, er iſt ja die Neige des Sommers, die Abnahme [110] des

[1] Vgl. Lex. myth. 439**. Lex. isl. „svadi, m. (ſ. auch oben S. 16, Anm. 1) svadill, m. lubricitas, glacies lubrica.“ (Iſt svell, n. glacies, contr. aus svadhill?) Die Hdſ. wechſeln mit -fari, -fŏri, -feri; tranſitiv wäre -fœri.

Lichtes. Jetzt aber, um nothgedrungen dem Bau des Winters ein Ziel zu ſetzen, verwandelt er ſich in eine Stute, auch er wirkt in der Eigenſchaft des Windes; iſt der eisthürmende Svadilfari Oſt oder Nordoſt, ſo kommt nun der abendliche Loki, auch hier der Endiger, als Gegenwind, als thauender Weſt oder Südweſt. Wie die wiehernden Pferde die Nacht hindurch im Wald umherrennen und der Meiſter vergeblich dem ſeinigen nachläuft, das iſt der Wandel und Wechſel der Winde bei einbrechendem Thauwetter. An ſeinem Jötunzorne über die vergebliche Arbeit erkennen die Götter, daß Derjenige, der ihnen zuerſt ein nützlicher Werkmeiſter gegen die Eisthurſe geſchienen, ſelbſt ein Rieſe des rauhen Felsgebirgs (bergrisi) ſei, und wie ſie ſich in ihm getäuſcht, ſo achten ſie nun auch ihrerſeits des beſchworenen Friedens nicht und rufen zu Thôr, der, als Sommergott, während der Arbeit des Winterrieſen abweſend war. Wie immer auf ſolchen Ruf fährt Thôr plötzlich herab, zerſchmettert mit dem erſten Hammerſchlage des Jötuns Haupt und ſchickt ihn nieder unter Niflhel, in die tiefſte, licht- und wärmeloſe Unterwelt; der Thauwind brach den Eisbau, der erſte Donner vernichtet gründlich die Gewalt des Winters [1].

[111] Die Entſtehung des Roſſes Sleipnir gehört zwar nicht zum Hauptbeſtande des Mythus, wie denn auch in Völuſpá davon nichts erwähnt iſt, aber ſie knüpft ſich paſſend demſelben an und ſtimmt nicht minder zu dem Weſen dieſes Roſſes und ſeines Beſitzers. Sleipnir, der Gleitende [2], der ſeinen Herrn ebenſowohl hoch durch die Lüfte als tief zu Niflhel hinunter (Vegt. 6) trägt, von zwei entgegengeſetzten Winden [3] erzeugt, ebendarum wohl auch achtfüßig, die ganze Windroſe in ſich ſchließend (Lex. myth. 439), von grauer Farbe, als der unſcheinbarſten, der Unſichtbarkeit am nächſten kommenden, wie auch Odin ſelbſt in grauem Mantel zu den Menſchen kommt, dieſes trefflichſte der Pferde (Grimn. 44), bedeutet die nach jeder Richtung ſchnellbereite Gegenwart Odins, des Geiſtes, der mit allen Winden fährt.

Eine Volksſage aus Norrland [4] zeigt den rieſenhaften Baumeiſter

[1] Vgl. Mone, a. a. O. I, 378 ff. Lex. myth. 439 f.

[2] Lex. isl. sleipr, lubricus; sleipa, f. lubricitas. Über die Verbalbildungen mit -n ſ. D. Gramm. II, 170. [Fornald. S. I, 486: lîda lönd yfir.]

[3] [Vgl. Hagens Minneſ. II, 136 ob. III, 182 b, 91]

[4] Iduna, H. III. 3:e Aufl. Stockh. 1824. S. 60 f. D. Myth. 317 [514] f.

legendenartig umgestaltet. Ein Tröll verpflichtet sich dem heiligen Olaf, den Bau einer Kirche von wunderbarer Größe, Pfeiler und Zierathe außen und innen von hartem Flinsstein, auf bestimmte Zeit allein zu vollenden, bedingt sich aber zum Lohne Sonne und Mond oder den heiligen Olaf [112] selbst. Schon ist das Werk fertig und selbst die Spitze aufgesetzt, als der Riese bei Nennung seines Namens mit schrecklichem Krach vom Dachkamme stürzt und in viele Stücke zerspringt, die lauter Flinssteine sind. In diesen Flinssteinen am Kirchenbau und vom zerkrachenden Riesenleibe sind noch wohl die Eiskrystalle zu erkennen. Der Name des Werkmeisters, der im Mythus ganz verschwiegen bleibt, wird hier am Ende ausgesprochen: Wind und Wetter, nach Andern: Bläster, Blaser, und es ist damit für obige Deutung auch der bestätigende Ausdruck gefunden [1].

Nach der Saga von Olaf Tryggv. S. (Fornm. S. II, 225 bis 228) war auf Island in einem harten Winter und bei eingetretener Hungersnoth von einer Bezirksversammlung beschlossen worden, die alten und gebrechlichen Leute, die ihren Unterhalt nicht erwerben könnten, auszutreiben; der Häuptling Arnór aber lud zu einer neuen Zusammenkunft, auf der er die Zurücknahme des grausamen Beschlusses und die Annahme menschenfreundlicher Vorsorge zur Ernährung aller Bedürftigen auswirkte; bereits dem Christenglauben zugeneigt, verwies er dabei auf den Gott, [113] der die Sonne geschaffen, um die Welt zu erhellen und zu wärmen, und der an ihnen seine Macht und sein Erbarmen so bewähren möge, daß sie hinfort an ihn glauben. Nun heißt es weiter: „Damals waren Kälte und Frost strenger, als lange Zeit vorher, und die grimmigsten Nordwinde, mit Eis und der härtesten Schneerinde (svelli ok hinu harðazta hiarni) war die ganze Erde übergossen, so daß sie nirgends vorstand; aber in der Nacht nach dieser Zusammenkunft wechselte durch göttliche Fürsorge die Beschaffenheit der Luft so schnell, daß am nächsten Morgen aller Grimm des Frostes vorbei und statt dessen lauer Südwind und das beste Thauwetter gekommen war; von da an war milde Witterung und freundliche, eisschmelzende Sonne, die Erde

[1] In einer ähnlichen Sage aus Norwegen heißt der Riese Skalle (Lex. myth. 79 f. Faye 114); unter den Jötunnamen in Sn. Edd. 210 a finden sich Vindr und Skalli, der Kahle, passend für einen Eisriesen, wie ein dritter Name, der dem norrländischen Tröll gegeben wird, Stätt, der Glatte.

kam Tag für Tag mehr hervor, ſo daß in Kurzem der ganze Viehſtand Gras genug von ihr zur Nahrung erhielt; da freuten ſich Alle und waren ſehr vergnügt, daß ſie Arnôrs Mitleidsrathe gehorcht hatten, und empfiengen alsbald ſo reichliche Wohlthat göttlicher Gabe. Darum traten auch alle Dingmänner Arnôrs ſchnell und gerne mit ihrem Häuptling unter das heilige Gebot des wahren Glaubens, der ihnen bald nachher verkündet wurde, denn nach Verlauf weniger Winter war das Chriſtenthum über ganz Island durch Geſetz angenommen." In dieſer einfachen Erzählung iſt ohne Bild der Hauptinhalt des vorſtehenden Mythus [114] dargelegt; auch ſie zeugt von dem Eindrucke des wunderähnlichen Wechſels in der Natur auf die Gemüther, aber die Gnade des Chriſtengottes wirkt hier, was in heidniſcher Vorſtellung der um Hülfe angerufene Thôr vollbringt.

11. Thiaſſi.

Die j. Edda gibt folgende Sage (Sn. Edd. 80 bis 82):

Die drei Âſen Odin, Loki und Hänir ziehen durch Gebirg und Einöden, wo es übel mit dem Eſſen ſteht. Als ſie aber in ein Thal herab kommen, ſehen ſie einen Trupp Ochſen, nehmen einen davon und wollen ihn ſieden. Zweimal decken ſie vergeblich auf, um nachzuſehen, ob er geſotten ſei. Während ſie nun ſich berathen, woher das kommen möge, hören ſie in der Eiche über ſich ſprechen, daß Der, welcher dort ſitze, das Sieden verhindre. Sie ſehen hin und es ſitzt ein großer Âdler dort. Derſelbe ſagt weiter: „Wollet ihr mir meine Sättigung von dem Ochſen geben, ſo wird es ſieden." Sie bewilligen es, da läßt er ſich vom Baume nieder, ſetzt ſich zum Sude und nimmt ſogleich vorweg die zwei Lenden des Ochſen nebſt beiden Bugen. Loki, zornig hierüber, greift nach einer großen Stange und ſtößt ſie mit aller Macht dem Âdler in den Leib. Der Âdler ſchwingt ſich auf, während die Stange an ſeinem Körper feſt iſt, am andern Ende derſelben haften Lokis Hände. [115] Er fliegt nah am Boden, ſo daß Loki mit den Füßen Geſtein und Gehölze ſtreift, die Arme aber, glaubt er, werden ihm aus den Achſeln reißen. Flehentlich ruft er den Âdler um Frieden an, doch Dieſer will ihn nicht loslaſſen, er ſchwöre denn, Idun mit ihren Äpfeln aus Âsgard herauszubringen. Als Loki Dieſes zuſagt, wird er los und kommt wieder zu ſeinen Genoſſen. Zur verabredeten Zeit lockt er Idun aus Âsgard in einen Wald, indem er vorgibt, daß er Äpfel gefunden habe, die ihr wahre Kleinode dünken werden; auch bittet er ſie, ihre Äpfel mitzunehmen und mit jenen zuſammenzuhalten. Dorthin kommt nun der Jötun

Thiassi in Adlerhaut, ergreift Idun und fliegt mit ihr in sein Heimwesen. Die Äsen aber befinden sich übel bei Iduns Verschwinden, sie werden schnell grauhaarig und alt. Da halten sie Versammlung und befragen einander um Idun; was man zuletzt von ihr gesehen, ist, daß sie mit Loki aus Ásgard gieng. Loki wird ergriffen und herbeigeführt; man droht ihm mit Tod oder Peinigung. Erschreckt hiedurch, verspricht er, Idun in Jötunheim aufzusuchen, wenn Freyja ihm ihre Falkenhaut leihen wolle. Mit solcher fliegt er nordwärts nach Jötunheim zu Thiassi. Der Jötun ist auf die See gerudert, Idun ist allein daheim. Loki verwandelt sie in eine Nuß, [116] die er in seinen Klauen hält und eiligst davonfliegt. Als nun Thiassi heimkommt und Idun vermißt, nimmt er die Adlerhaut und verfolgt Loki. Die Äsen sehen den Falken mit der Nuß und den Adler heranfliegen, da gehen sie hinaus unter Ásgard und häufen Spähne. Kaum hat sich der Falke innerhalb der Burgmauer niedergelassen, so werfen sie Feuer in die Spähne, der Adler aber vermag sich nicht anzuhalten, das Feuer schlägt ihm ins Gefieder und macht seinem Flug ein Ende. Die Äsen sind nahe und erschlagen den Jötun Thiassi innerhalb des Gatters; allbekannt ist dieser Todtschlag.

Noch wird erzählt, wie Skadi, Thiassis Tochter, zur Buße für den Tod ihres Vaters, den Niörd zum Gemahl erhält, auch wie Odin zur Überbuße Thiassis Augen an den Himmel wirft und daraus zwei Sterne macht.

Nach dieser Darstellung in der j. Edda würde Thôr mit Thiassi und Idun in keiner Beziehung stehen. Anders verhält es sich nach dem Harbardsliede. In diesem sagt Thôr: „Ich erschlug Thiassi den übermüthigen Jötun, auf warf ich seine Augen[1] an den heitern Himmel; sie sind die grösten Wahrzeichen meiner Thaten, die seitdem allen Menschen sichtbar sind (Harb. 19).“ Im Eddaliede von Ägir rühmt sich Loki, der Erste und Hitzigste zur Tödtung [117] gewesen zu sein, als Thiassi ergriffen ward (Æg. 50. 51). Das Skaldenlied Haustlöng (Sn. Edd. 119 bis 121), sonst mit obiger Erzählung der j. Edda übereinstimmend, sagt allgemein, daß die Götter ihre Schäfte geschüttelt; ob Thôr dabei besonders thätig gewesen, hängt von der zweifelhaften Erklärung der Schlußzeilen ab. Der Ehre, welche den Augen Thiassis widerfahren, wird hier gar nicht erwähnt.

„Der Wind, der über das Wasser fährt, den Menschen unsichtbar,“ kommt, nach dem Eddaliede von Vafthrúdnir, von den Schwingen

[1] [Vgl. Grimms D. Myth. 441. RA. 707, 5.]

des Jötuns Hräſvelg (Hræsvelgr), der in Adlershaut an des Himmels Ende ſitzt (Vafþr. 36. 37). Der Name Hräſvelg, Leichenſchlund, Leichenſchlinger, iſt eine auf den Windrieſen, vielleicht den forniotiſchen Kâri, übertragene Bezeichnung des Adlers [1]. Vermöge derſelben Symbolik iſt der als Adler ausfliegende Thiaſſi ein Sturmjötun; er hat die mächtige Adlerſchwinge [2], während der milden Luftgöttin Freyja das ſchwächere Falkengefieder zukommt [3]. Seine Wohnſtätte iſt, nach [118] dem Liede von Grimnir, Thrymheim (Grimn. 11; vgl. Sn. Edd. 81, Anm. 2), das toſende Sturmgebirg. In Hauſtlöng heißt er Bergwolf (fiallgyldir, Sn. Edd. 120) ꝛc.[4] Den Stamm Thiaſſis gibt die j. Edda ſo an:

Ölvaldi, ſein Vater, war ſehr reich an Golde; als Dieſer ſtarb und die drei Söhne, Thiaſſi, Idi und Gäng, das Erbe theilen ſollten, war das ihr Maß, daß Jeder ſeinen Mund voll des Goldes nahm und Alle gleich oft. Darum heißt in Runen oder in der Dichtkunſt das Gold: Maß oder Rede dieſer Jötune (Sn. Edd. 83).

[1] Hræsvelgr findet ſich nicht unter den poetiſchen Benennungen des Windes (Sn. Edd. 126), wohl aber unter den Jötunnamen (ebd. 209); bei den Bezeichnungen des Adlers (ebd. 181 ff.) iſt zwar Hræsvelgr nicht beſonders angeführt, dagegen im Allgemeinen geſagt, daß man den Adler und den Raben bezeichne, indem man Blut oder Leichnam (hræ) ihre Nahrung nenne.

[2] [S. af Gunnlaugi Ormst. C. 2. S. 34. Vgl. oben S. 23 [16], Note 1.]

[3] Die gleiche Anſchauung iſt es, wenn in den Zweigen der Welteſche Yggdraſil, wie Thiaſſi auf der Eiche, ein Adler ſitzt und zwiſchen deſſen Augen der Habicht Vedrfölnir, Luftwelker (Sn. Edd. 19; vgl. Grimn. 32); auch in Dieſen iſt das ſtärkere und das mattere Rauſchen des Windes verbildlicht. [D. Rechtsalth. 39**. D. Mythol. 362.] Windjötune mit Adlernamen ſind auch: Egdir, der Rieſin Hirte, der auf dem Hügel ſitzt und die Harfe ſchlägt (Vsp. 34; vgl. Sn. Edd. 182); Agdi, Thryms Sohn (Fornald. S. II, 5); Örnir, der unter den Jötunen aufgezählt (Sn. Edd. 210) und im Mühlliede (ebd. 148) mit den Brüdern Thiaſſi und Idi, ſtatt des hier fehlenden Gäng, genannt wird, zur Beſtätigung der äoliſchen Natur dieſes Geſchlechts. [Saxo VII, 124, 3. VIII, 164. Sæm. Edd. 84, 27. 8, 50. Fornald. S. II, 378.]

[4] Berg- oder Felsrieſen und Reif- oder Eisthurſe werden, beſonders als Gegner Thörs, in der j. Edda öfters zuſammen genannt (Sn. Edd. 18. 26. 45. 65), der winterliche Baumeiſter iſt ein Bergrieſe (ebd. 47) und das Mühlied ſcheint den Steinrieſen Hrüngnir mit Thiaſſi, Idi und Örnir, die es „Bergrieſenbrüder“ nennt, in Verwandtſchaft zu bringen (ebd. 148). Überall liegt hiebei die Vorſtellung zu Grunde, daß im Gebirge die Heimath der kalten und heftigen Winde ſei.

[119] Auch dieſe Sage bewegt ſich im Reich der Winde. Ölvaldi und ſeine drei Söhne ſind die vier Hauptwinde; er ſelbſt, wörtlich: der Bier, Getränke herſchafft, iſt der Bringer des Regens, der Regenwind; ſein Gold, ſein aufgehäufter Schatz, ſind die Wolken. Nach ſeinem Abſcheiden, wann der Regenwind gewichen, fällt dieſes Erbe den übrigen Winden anheim, es wird von ihnen mit dem Munde getheilt, aufgehaucht und zerblaſen. Idi (Idi), der Geſchäftige[1], und Gång (Gângr), Wandel, Geräuſch, ſind leicht verſtändliche Windnamen; Thiaſſi iſt dem Worte nach dunkel, ſein Weſen aber wird ſich bei näherer Betrachtung des Hauptmythus vollſtändig herausſtellen.

Als die wandernden Äſen ſich umſonſt bemühen, den Ochſen zum Sieden zu bringen[2], hören ſie in der Eiche über ſich die Stimme des Adlerrieſen; der Sturm rauſcht in den Baumzweigen. Sie erfahren, daß eben der Adler es ſei, der den Sud verhindre; der Wind verweht das Kochfeuer. So iſt auch hierin die Weiſe des Sturmdämons wohl eingehalten. Der Sinn des Streites mit dem Adler ergibt ſich jedoch nur mit der richtigen Auffaſſung des Hauptgegenſtandes dieſer Sage: Raub und Rückerlangung der Göttin Idun.

[120] Die in den älteren germaniſchen Sprachen gangbare Partikel id-, wieder[3], verbunden mit der nordiſchen Endung weiblicher Namen auf -un, unn, bildet den Eigennamen Idun (Iđunn), die perſonificierte Wiederkehr, Erneuung. Jene Partikel äußert im Isländiſchen auch ſonſt die Kraft einer Wurzel, die in Ableitung und Zuſammenſetzung insbeſondre auf das Ergrünen des Feldes angewandt wird.[4] Hält

[1] Lex. isl. „at idia, operari. idia, f. opera. idinn, diligens, solers. idni, f. sedulitas.“

[2] [Vgl. Saxo III, 165, 4.]

[3] Über die Partikel id-, re-, ſ. D. Gramm. II, 757 f. Daſelbſt namentlich: ahd. it-cruod, genimen.

[4] Lex. isl. „idiar, f. pl. viror prati. idia-grænn, viridis, floridus. ida-völlr, m. viretum.“ (Vsp. 59: iörd idia-græna. 7. 60: á idavelli. 61: í grasi. Vgl. D. Myth. 476 [783].) [D. Gramm. III, 603 u.] Nimmt man hiezu die in Anm. 1 angeführten Wörter, dann noch weiter: „idull, continuus, frequens; idka, solere, frequentare; idkan, idkun, f. exercitium ꝛc.“, ſo ergibt ſich der gemeinſame Begriff der Wiederholung, Erneuung, bald im Sinne des emſigen, beharrlich fortgeübten Wiederholens, bald in dem, hier zunächſt in Betracht kommenden, der neuen Belebung, der wiederkehrenden Friſche.

man mit dem Wortſinn in dieſer beſondern Färbung die ganze mythiſche Erſcheinung Iduns zuſammen, ſo überzeugt man ſich leicht, daß in ihr das friſche Sommergrün an Gras und Laub perſönlich geworden ſei und daß Iduns Raub durch den Jötunadler Thiaſſi die Entblätterung der Bäume und Entfärbung der Wieſen durch den rauhen Hauch der Herbſt- und Winterwinde darſtelle. Dieſe Bedeutung des Ganzen wird ſich klar machen laſſen, wenn auch einzelne Umſtände hier, wie anderwärts, unerklärt oder zweifelhaft [121] bleiben. Die drei Äſen kommen aus Gebirg und Einöde, wo es an Nahrung gebricht, in ein Thal herab, in welchem ſie einen Trupp Ochſen ſehen, deren ſie einen ſich zum Mahle beſtimmen, darüber jedoch mit Thiaſſi in Streit gerathen. Schon Dieß ſteht in Beziehung zum Mythus von Idun, in der nämlich, daß Idun über dem grünen, beweideten Thale waltet und der nährenden Heerde pflegt, der winterliche Thiaſſi aber ſolches Gedeihen räuberiſch zu ſtören ſucht. In Hauſtlöng wird Iduns Wohnung oder Gebiet Brunnacker (Brunnakr, Sn. Edd. 121) genannt, ein maleriſcher Name für eine quellenreiche Gegend mit üppigem Gras- und Baumwuchs, wie jenes Thal, in das die drei Äſen niederſtiegen. Wieder iſt es Loki, der die Sommergöttin an den Winterrieſen verräth und dann auch Abhülfe zu ſchaffen gezwungen wird, wie in der Sage von dem jötuniſchen Baumeiſter, der ſich Freyja ausbedungen. Loki übernimmt es, Idun mit ihren Äpfeln aus Äsgard zu locken und ſo dem Jötun Thiaſſi zu überliefern. In der Zeit, wann Idun Äpfel hat, wann der grüne Baum Früchte trägt, iſt ſie auch durch Loki, den Endiger des Sommers, dem Räuber Thiaſſi verfallen. Dann wird Idun aus dem Walde geraubt, dann ſtreift der Wind den Schmuck der Blätter ab. Da werden die Götter grauhaarig, alt und runzlig (hamliot, Haustl. in Sn. Edd. 121). Die Naturgötter, dem [122] Wechſel der Jahreszeiten unterworfen, müſſen freilich bei Iduns Verſchwinden Glanz und Jugendfriſche verlieren. Die Zeit des Laubfalles iſt das Altern der Natur.[1] Von den Göttern gezwungen, die Geraubte zurückzuholen,

[1] Zwar ſagt Sn. Edd. 30: Idun verwahre in ihrer Büchſe die Äpfel, wovon die Götter eſſen ſollen, wenn ſie altern, dann werden ſie jung und ſo werd' es ſein bis Ragnarök; auch ſollen, ebd. 119, die Äpfel: Alterarznei der Äſen (elli-lyf Ásanna) dichteriſch genannt werden. [D. Myth. 2te Aufl. 1103 Sæm. 261, 77.] Allein in der Sage ſelbſt, ebd. 81, ſteht nichts davon, daß

fliegt Loki nordwärts [1] nach Jötunheim mit Freyjas Falkenhaut, gerade wie damals, als er Thôrs Hammer suchte; er fährt aus mit der Frühlingsluft. Dort findet er Idun allein daheim, Thiassi ist auf das Meer gerudert; er ist ja der Wind, der, wie das Eddalied sagt, über das Wasser fährt, der [123] die See aufwühlt. In Gestalt einer Nuß [2] wird Idun von dem Falken zurückgebracht. Die Nuß bedeutet hier allgemein den Kern, aus dem die erstorbene Pflanzenwelt immerfort wieder aufgrünt; in enger Schale liegt die Gewähr eines neuen reichen Wachsthums, der Frühling in einer Nuß. [3] Die Götter zünden dem nacheilenden Adler ein Feuer an, das ihm die Schwingen versengt, die Sommerglut macht dem Fluge des Winterſturmes ein Ende. Und nun fährt auch Thôr herab, der überall den Sieg des Sommers mit seinem Hammerschlage besiegelt. Thiassis Augen, unter die Sterne versetzt, sind irgend ein den Hingang des Winters anzeigendes Sternbild, wie früher Örvandils Zehe.

Zur Probe der hier geltend gemachten Bedeutung Iduns dient ein dieser Göttin besonders gewidmetes Eddalied, Odins Rabenzauber (Sæm. Edd. 88 bis 92), das, bisher für eines der räthselhaftesten gehalten,

vom Verluste der Äpfel die Götter alt geworden seien, und es ist an der betreffenden Stelle nur vom Wegkommen Iduns die Rede (en Æsir urdu illa vid hvarf Idunnar, oc gerduz þeir hrått hârir oc gamlir), auch wird bei ihrer Rückkehr der Äpfel weiter nicht gedacht; der Ausdruck: elli-lyf Ásanna (Ása) aber ist dem dabei angeführten Stücke von Hauſtlöng (Sn. Edd. 121) entnommen, wo Idun die trauerstillende Jungfrau genannt wird, die sich auf der Äsen Alterarznei verstehe (sorg-eyra mey, — þá er elli-lyf Ása kunni), ohne daß irgend der Äpfel erwähnt würde. [Vgl. Hrafn. 11 (Sæm. 89): veiga-seljo u. s. w. Sæm. 261, 77: at lyfja elli. Grimms D. Myth. 989 oben. Fornald. S. 3, 156 oben.] Ist man daher weder durch Sage noch Lied gedrungen, den Äpfeln diese Wunderkraft beizumessen, so erscheint es passender, die Gabe der Verjüngung bei der in ihrer Lenzesfrische wiederkehrenden Idun selbst zu suchen, die Äpfel aber als Wahrzeichen der Herbstzeit zu betrachten, in welcher Idun dem Abfall oder Raube zugereift ist.

1 [Sn. Edd. 121 (Arnam. Kopenhagen 1848. 1, 312): „sunnan."]

2 Nach einer andern Lesart, wie es scheint: in Gestalt einer Schwalbe (Edda ꝛc. op P. J. Resenii, Havn. 1665. Dæmes. LII. Vgl. Lex. myth. 199), was wohl auch auf die Wiederkunft des Frühlings Anwendung findet, aber dem Wesen Iduns nicht so unmittelbar entspricht.

3 [Vgl. Grimm, Kindermärch. III, 418, d. Zeitschr. f. d. Alt. I, 141. Grimm, D. Myth. 1224 oben.]

hinwider durch obige Forſchung in ſeinen Hauptzügen einfach erklärt wird. Die Anlage des Liedes iſt dieſe:

Schlimme Ahnung drückt die Äſen, dunkle Vorzeichen, ſchwere Träume laſſen großes Weltunheil [124] erwarten. Idun, die neugierige Göttin, vom Geſchlecht der Älfe[1], Ivalds älterer Kinder jüngſtes, weilt in Thälern, von Yggdraſils Eſche geſunken. Übel erträgt ſie dieſes Herablommen, unter des Laubbaumes Stamme feſtgehalten; nicht gefällt ſie ſich bei Nörvis Tochter (der Nacht), an heitrere Aufenthalte gewohnt. Die Götter ſehen ihre Trauer und Odin ſendet Heimdall mit Bragi und Loki hinab zu ihr, ſie zu befragen, was ſie von den Geſchicken der Welt wiſſe; er ſelbſt lauſcht auf Hlidſkiälf (ſeinem Hochſitze). Doch vergeblich iſt alles Befragen, ſie ſpricht kein Wort, gibt keinen Laut, Thränen rinnen, mühſam verborgen, von ihren Augen. Wie ſchlafbetäubt erſcheint den Fragenden die Harmvolle, und wie ſehr ſie drängen, wird ihnen doch keine Antwort. Da kehrt der Vormann der Sendung (Heimdall) mit Loki zurück, aber Odins Skalde (Bragi) bleibt als Hüter unten. Beim Mahle der Götter berichten Jene ihre unausgeführte Botſchaft. Odin fordert die Äſen auf, die Nacht über auf neuen Rath zu ſinnen. Es folgt eine dichteriſche Schilderung der einbrechenden Nacht und dann der Auffahrt des Tages, deſſen Verkünder Heimdall iſt.

Das Verſchwinden Iduns, zuvor als Entführung durch den Sturmrieſen dargeſtellt, iſt in dieſem Lied [125] auf andere Weiſe ausgeführt, wodurch die im Gewächsreich haftende Natur der Göttin ſich noch mehr veranſchaulicht. Idun ſtammt hier vom Geſchlecht der Älfe, der kunſtreichen Zwerge, wie dieß der Name ihres Vaters, Ivalds, anzeigt, der doch wohl derſelbe mit jenem Zwerg Ivaldi iſt, deſſen Söhne Sifs Goldhaar ſchmiedeten. Wunderbares Erzeugnis der unterirdiſch wirkenden Zwerge, bald als Abſtammung, bald als Arbeit ausgedrückt, iſt ebenſowohl die grüne Blätterwelt, die ſich in Idun perſonificiert, als die goldenen Ähren, die in Sifs Haare verbildlicht ſind. Das jüngſte von Ivalds älteren Kindern kann Idun eben in Vergleichung mit früheren und ſpäteren Erzeugniſſen dieſer Erdkräfte heißen. Neugierig, fürwitzig (forvitin) iſt die junge, aus den Sproſſen dringende Idun, ungefähr wie Örvandil der Kecke. Darin, daß ſie von Yggdraſil herabſinkt, fallen Bild und Gegenſtand faſt gänzlich zuſammen. Das Sommergrün erſcheint hier als Laub der großen Eſche, des Sinnbilds

[1] [Vgl. D. Myth. 2te Aufl. 309.]

der lebendigen Natur; wann die Erde zu grünen aufhört, dann ist Yggdrasils Blätterfall, dann sinkt Idun vom Laubbaume. In Thälern, im tiefen Grunde, unter dem Stamme des Baumes festgehalten, weilt sie jetzt; die zuvor in Luft und Licht lebte, ist nun von Nacht umgeben, in schlummerähnliche Betäubung, in dumpfe Trauer versenkt; die stockende Triebkraft des Gewächses ist tief in die Wurzel [126] hinabgedrängt [1]. Die Wirkung, welche Iduns Fall auf die Götter ausübt, ist ein Zustand banger Ahnung, daß das Leben der Welt sich zum Ende neige; dieses jährliche Welken der Natur ist Vorbote der endlichen allgemeinen Auflösung. Die Orakel schweigen; Odin, der vor allen über dem tieferen Leben seiner Schöpfung wacht, besendet die versunkene Idun selbst, um sie über Alter und Ende der Welt zu befragen, allein auch sie bleibt stumm; wohl ist jetzt nur in der Wurzel die Gewähr des Fortlebens zu suchen, aber noch gibt sich dieses durch kein äußeres Zeichen kund. Odins Boten sind Heimdall, Loki und Bragi. Die beiden Ersteren bilden auch hier den schon bekannten Gegensatz des Aufgangs und der Neige in gleichmäßiger Anwendung auf Tags- und Jahreszeit, auf Weltanfang und Weltende. Sie kehren unverrichteter Dinge zurück, nichts ist zwischen ihnen entschieden. Bragi, der Skalde unter den Göttern, erscheint anderwärts als Iduns Gatte, denn im Naturgefühle des Alterthums ist die schöne, grünende Jahreszeit auch die Zeit des Gesanges, des menschlichen wie des Vogelsanges; darum bleibt Bragi jetzt auch unten bei Idun in ihrer Verbannung, der verstummte Gesang bei der hingewelkten Sommergrüne. Die das Lied [127] schließende Beschreibung der einfallenden Nacht und des aufgehenden Tages gibt denselben Gegensatz wie zwischen Loki und Heimdall, welch Letzterer selbst am Ende sieghaft heraufsteigt und so die Hoffnung erglänzen läßt, daß auch Idun wiederkehren werde.

Wenn nun gleich dieses Mythenlied für sich seinen guten Sinn hat, so läßt doch dessen Überschrift: Odins Rabenzauber, womit der Inhalt nicht genügend zutrifft, vermuthen, daß dasselbe Theil eines größeren Ganzen gewesen sei [2]. In dem vorhandenen Liede wird nur gesagt,

[1] Darauf mag sich auch die Verhüllung in den Wolfsbalg (Str. 8) beziehen.

[2] Die weitere Überschrift Forspiallsliod kann auch den fünf ersten Strophen gelten, hinter denen die Stockh. Ausg. abtheilt.

daß, bei der ahnungsvollen Beſorgnis über Iduns Niederſinken, Hugin (Hugr, ſonſt Huginn) ſich aufgemacht und die Himmel geſucht, die Götter aber Unheil befürchtet haben, wenn er verweile (vgl. Hrafn. 3 mit Grimn. 20). Hugin iſt einer der beiden Raben Odins, die jeden Tag über die Erde hinfliegen, der verkörperte Gedanke. Raben, durch eine beſondere Opferweihe dazu bereitet, ließ man, vor dem Gebrauche des Magnets, vom Schiffe auffliegen, um die Nähe des Landes zu erforſchen [1]. Sagenhaft werden auch ſonſt Raben auf Botſchaft ausgeſchickt. Rabenzauber (hrafna-galdr) hieß nun wohl die Beſchwörungsformel, wodurch dieſe Vögel [128] zu ſolchem Dienſte geweiht wurden [2], und dann auch die Rabenſendung überhaupt, womit ſich der Name des Liedes erklärt. Von der Wiederkehr Hugins, des nach Rath und Rettung ausgeſandten göttlichen Gedankens, ſchweigt dasſelbe, es hält ſich im Gebiete banger, träumeriſcher Ahnung und nur am Schluſſe dämmert die Hoffnung auf. Ein zweiter, fehlender Theil mochte das Ergebnis des Rabenfluges und die endliche Erlöſung Iduns darſtellen.

Die ſchwierige, mythologiſch gelehrte Sprache dieſes Eddaliedes, die poetiſche Malerei (vgl. Edd. Havn. I, 204), die gemeſſene Behandlung des Verſes und die offenbaren Entlehnungen aus andern Liedern von älterem Gepräge (Vsp., Grimn., Vegt.) weiſen demſelben eine verhältnismäßig ſpäte Zeit der Abfaſſung an. Gleichwohl herrſcht darin noch durchaus das innere Verſtändnis der mythiſchen Symbolik und es iſt auch davon, daß der Gegenſtand desſelben einſt volksmäßig geweſen, noch einige Spur in der mit den ſkandinaviſchen Volksliedern ſo nahe verwandten ſchottiſchen Balladenpoeſie vorhanden, und zwar in der Ballade von Hind Etin [3]:

[1] Nach Landn. 7 f. Leo a. a. O. 388 ff.

[2] Vgl. Str. 10 des nämlichen Liedes: galdur gôlo, göndom rido ꝛc., wo gleichfalls der Zuſammenhang ergibt, daß durch galdur die Wölfe zum Ritte beſchworen werden.

[3] In der alterthümlichſten, obwohl fragmentariſchen Geſtalt ſteht dieſe Ballade in (Kinloch's) Ancient Scottish Ballads, Lond. 1827. S. 225 ff. Die ſcheinbar vollſtändigſte Überlieferung gibt Buchan, Anc. Ballads and Songs of the North of Scotland, Edinb. 1828. I, 6 ff. unter dem Titel: Young Akin; aber gerade hier iſt das älteſte Gepräge verwiſcht und der neuere Beſtandtheil um ſo ausführlicher behandelt. Mit dem alten Sagenliede vom Etin ſcheint nämlich, auch bei Kinloch, ein andres, romantiſches Balladen-

[129] Jungfrau Margret ſteht in ihrer Thür und kämmt ihr gelbes Haar; ſie ſieht Nüſſe, im Walde gewachſen, und wünſcht dort zu ſein. Sie flicht ihre Locken, ſchürzt ihr Kleid und eilt zum Walde hin. Kaum hat ſie eine Nuß gepflückt, als der Hind Etin aufſpringt und ihr es wehrt. Sie erwidert, dieſe Wälder ſeien ihr Eigenthum, ihr Vater hab' ihr dieſelben zu Luſt und Spiel gegeben. Kaum pflückt ſie aber zum zweiten mal, nichts Schlimmes denkend, ſo faßt er ſie bei den gelben Locken, bindet ſie an einen Baum und droht ihr übeln Tod. Er reißt einen Baum aus, den dickſten im Wald umher, gräbt eine Höhle, viele Klaftern tief, und ſetzt Jungfrau Margret darein. Hier ſoll ſie bleiben, wenn ſie nicht lieber mit ihm ziehen will. Keine Ruhe hat Margret in der [130] Grube, kein Schlaf kommt über ſie, ihr Rücken liegt auf dem kalten, kalten Boden, ihr Haupt auf einem Steine. Sie ſchreit, er möge ſie heraus und zu ſich heim nehmen, wo ſie ihm (als Edelknabe) dienen wolle. Er nimmt ſie aus dem tiefen Kerker, doch traurig iſt der Tag, an dem eines Grafen Tochter mit Hind Etin heim geht. Sie lebt mit ihm manches Jahr und ſchenkt ihm ſieben Söhne. Eines Tages geht Etin mit dem älteſten auf die Jagd. Dieſer fragt den Vater, warum der Mutter Wangen ſo ſelten trocken ſeien. Der Vater gibt den Grund an, daß ſie von edler Geburt und jetzt das Weib des Unchriſten Hind Etin ſei: „aber laß uns die Lerche in der Luft und die Ammer auf dem Baume ſchießen! die ſollſt du der Mutter heimbringen und ſehen, ob ſie getröſtet ſein wird.“ Derſelbe Sohn bewirkt dann auch die Rückkehr Margrets zu ihrem gräflichen Vater und deſſen Ausſöhnung mit Hind Etin.

Dieſes erſt neuerlich der mündlichen Überlieferung entnommene Märchenlied verläugnet doch, durch alle Umgeſtaltung, Erweiterung und Vermiſchung hindurch, ſeinen mythiſchen Urſprung nicht. Solchen verräth gleich der Name des Räubers. Der Etin iſt der Jötun (angelſächſiſch Eoten) und die jötuniſche Natur iſt dadurch bezeichnet, daß er kein Chriſtenthum hat. Die ſchöne Margret aber, die durch die reifen Nüſſe [131] aus des Vaters Haus in den Wald gelockt, hier vom Etin ergriffen und in die Grube des ausgeriſſenen Baumes auf den kalten Boden geſetzt wird, die dann mit dem Etin in ſein Heimweſen ziehen

thema verſchmolzen worden zu ſein, eine Entführungsgeſchichte, Young Hastings, die bei Buchan II, 67 ff. und in Motherwell's Minstrelsy anc. and modern, Glasg. 1827. S. 287 ff. gedruckt iſt. Chambers, The Scott. Ballads, Edinb. 1829. S. 217 ff. ſucht noch größere Vollſtändigkeit zu erreichen, indem er aus den drei angeführten Stücken (Etin, Akin, Hastings) ein Ganzes zuſammenſetzt.

muß, wo ihr die Wangen nicht trocken werden, daß sie, eines edeln Grafen Tochter, das Weib eines Unchristen sein solle, der hernach die Vögel, die Boten des Frühlings, zum Troste gebracht werden, worauf auch ihre Befreiung erfolgt, diese Margret und ihr Geschick gemahnen gar sehr an Idun, theils wie sie durch die Vorspieglung von wunderbaren Äpfeln aus Äsgard in den Wald verleitet [1] und da von dem Riesen Thiassi geraubt wird, bei dem sie nun in Jötunheim weilen muß, bis Loki sie in Gestalt einer Nuß zurückholt, theils wie sie unter der Esche Yggdrasil in Nacht und Trauer, fern den gewohnten, heiteren Heimathsorten, festgehalten ist und ihr die Thränen unaufhaltsam von den Augen rinnen. Merkwürdig ist es und zeugt von manigfachem Umtriebe der Fabel, [132] daß in der schottischen Ballade Züge aus beiderlei altnordischen Darstellungen zusammentreffen.

Aber auch für den vermutheten zweiten Theil des Eddaliedes, die Befreiung Iduns mittelst der Aussendung des Raben, ergibt sich, wieder zwischen manchem Anderartigem hindurch, noch ein mythischer Anklang im skandinavischen Volksgesange selbst. Die schwedische Volksballade vom Raben Rune, verglichen mit einer dänischen Behandlung desselben Gegenstandes, erzählt, wie dieser kluge Rabe zwischen einer in fremdem Lande gefangen liegenden Frau und ihrem Vater Botschaft trägt, in deren Folge Letzterer auf einem wunderbaren, gleich Odins Sleipnir über das Meer rennenden Rosse ausreitet und die befreite Tochter zurückholt [2].

Das Feuer ist dem Donnergott ein vertrautes Element. Hlörridi, der Stralschwinger, der Pflegsohn Hlöras, der Funkelnden, fährt in Flammen daher und watet durch glühende Ströme, während die Äsen-

[1] Ursprünglich mochten es auch in nordischer Sage, statt der Äpfel, Nüsse gewesen sein. In Hálfs S. ziehen die Frauen, selbst die Königstochter, zu ihrer Belustigung in den Nußwald (á hnetskóg, Fornald. S. II, 51. 59). Auch bei Saxo (VIII, 151) heißt es:

Quis vetuit te, note senex, juvenilibus uti
Rite jocis, agitare pilam, morsa nuce vesci?

(Das Ballwerfen ist Frühlingsspiel, das Nüssesammeln herbstliches.) So würde sich der Mythus an eine altherkömmliche Sitte knüpfen.

[2] Svensk. Folkvis. II, 194 bis 200. Udv. Danske Viser I, 319 bis 325.

brücke brennt. Dem gemäß hat er sich bisher als Widersacher und Bezwinger winterlicher Sturm- und Frostjötune erwiesen. Aber auch der Sommer [133] hat sein verderbliches Übermaß [1], und wann die Eisthurse geschlagen sind, bemächtigen sich Feuerriesen des Dunstkreises und der Witterung. Auch wider sie erhebt sich Thôr und wenn gleich selbst ein Feuerheld, bewährt er sich doch auch ihnen gegenüber als den Bekämpfer aller maßlosen, das irdische Gedeihen bedrohenden Naturgewalt. Zwei jötunische Wesen dieser Art greifen in den Thôrsmythus ein.

12. Geirröd.

Wie Thôr ohne seinen Hammer Miölnir, ohne Stärkegürtel und Eisenhandschuhe, nach Geirrödsgard (til Geirröðargarða) zieht, auf Anstiften Lokis, der auch sein Begleiter ist, wird in der j. Edda berichtet (Sn. Edd. 112 bis 115):

Loki fliegt einmal zu seiner Kurzweil mit Freyjas Falkengewand. Aus Neugier fliegt er bis Geirrödsgard, sieht dort eine große Halle, läßt sich nieder und schaut zum Fenster hinein. Geirröd erblickt ihn und befiehlt, den Vogel zu greifen und ihm zu bringen. Der Ausgesandte gelangt mit Noth die hohe Hallenwand hinan. Loki ergetzt sich daran, wie Jener ihm mühsam nachstrebt, und er gedenkt nicht eher aufzufliegen, als bis der [134] Mann den ganzen schwierigen Weg zurückgelegt. Jetzt langt derselbe nach ihm, da schlägt er die Flügel und spreizt die Füße, aber diese hangen fest; er wird ergriffen und dem Jötun Geirröd gebracht. Diesem sind die Augen des Vogels verdächtig, aber Loki schweigt auf seine Frage. Da schließt ihn Geirröd in eine Kiste und läßt ihn darin drei Monate lang hungern. Als er den Gefangenen wieder herausnimmt und sprechen heißt, gesteht Loki, wer er sei, und löst sein Leben damit, daß er dem Jötun schwört, Thôr ohne Hammer und Gürtel nach Geirrödsgard zu bringen.

Auf dem Wege dahin nimmt Thôr Herberge bei der Riesin Gríð, der Mutter Vidars des Schweigsamen. Sie sagt ihm die Wahrheit von Geirröd, als einem klugen und übelumgänglichen Jötun; auch leiht sie ihm ihre eigenen Eisenhandschuhe, ihre Stärkegürtel und ihren Stab (Gríðarvölr). Damit zieht Thôr zu dem Flusse Vimur, aller Flüsse größtem. Er umspannt sich mit den Stärkegürteln, stemmt Gríðs Stab gegen die Strömung, Loki aber hält

[1] In Sn. Edd. 209 wird Sumr, Sumar, der Sommer selbst, mit seinem Vater Svásuðr (vgl. Vafþr. 27) unter den Jötunen aufgezählt.

ſich unten am Gurte. Als nun Thôr mitten in den Fluß kommt, da wächſt dieſer ſo ſtark an, daß er bis zu Thôrs Schulter ſteigt. Aber Thôr ruft dem Strome zu: „Weiſt du, wenn du wächſeſt, daß dann mir Äſenkraft anwächſt himmelhoch?“ Beim Aufblick in ein [135] Geklüfte ſieht Thôr, daß Giálp, Geirröds Tochter, quer über dem Strome ſteht und das Wachſen desſelben verurſacht. Er nimmt einen großen Stein aus dem Fluſſe, wirft nach ihr und ſpricht: „An der Mündung muß man den Strom ſtemmen[1].“ Sein Wurf fehlt nicht, in demſelben Augenblicke naht er ſich dem Land, erwiſcht einen Vogelbeerenſtrauch und ſteigt ſo aus dem Fluſſe; daher das Sprichwort, dieſer Strauch ſei Thôrs Rettung. Als nun die Reiſegefährten zu Geirröd kommen, werden ſie zuerſt in das Gäſtehaus gewieſen. Hier iſt nur Ein Stuhl, auf den Thôr ſich ſetzt. Er bemerkt, daß der Stuhl unter ihm ſich gegen das Dach hinanhebt, ſtößt daher mit Grîds Stabe aufwärts in das Sparrwerk und drückt ſich auf den Stuhl herab; da entſteht großes Gekrach und folgt lautes Geſchrei; unter dem Stuhle waren Geirröds Töchter Giálp und Greip, Beiden hat Thôr das Genick gebrochen. Darauf läßt ihn Geirröd in die Halle zu den Spielen rufen. Dort ſind große Feuer, der ganzen Länge der Halle nach. Als nun Thor dem Jötun gegenüberſteht, faßt Dieſer mit der Zange einen glühenden Eiſenkeil und wirft nach ihm; Thôr aber fängt den Keil mit den Eiſenhandſchuhen auf und wirft ihn zurück. [136] Geirröd läuft hinter eine Eiſenſäule, ſich zu wahren. Doch von Thôrs Wurfe fährt der Keil durch die Säule, durch Geirröd, durch die Wand und darüber hinaus in die Erde. Nach dieſer Sage hat Eilif, Gudrûns Sohn, in Thôrsdrápa gedichtet.

Es folgen hierauf 19 Strophen des genannten Skaldenliedes vom Schluſſe des zehnten Jahrhunderts[2]. Dieſe Stelle gibt den Mythus von Thôrs Fahrt zu Geirröd im Ganzen übereinſtimmend mit obiger Sage, doch fehlt Lokis Gefangenſchaft, und der Einkehr bei Grîd iſt nicht beſonders erwähnt, wohl aber des Stabes. Die Gebirgsgegend ſtellt ſich beſtimmter heraus, ebenſo die cyniſche Weiſe, wie der unreine Strom von der Rieſentochter Giálp angeſchwellt wird; in der pomphaften Skaldenſprache nimmt ſich Dieß noch widerlicher aus. Hier erſcheint auch Thialfi als Gefährte Thôrs, mit deſſen Beiſtand er mühſam das Ufer erreicht, doch zittert auch ihm das Herz nicht (Str. 9. 10).

Überreſt eines älteren, einfacheren Mythenliedes von dieſer Fahrt

1 Nach Lex. myth. 625 noch jetzt ein isländiſches Sprichwort.

2 Über den Dichter ſ. Skáldatal, Heimskr. II, 483. Thorlac. Spec. VII, S. IX f.

kann die der proſaiſchen Erzählung einverleibte Strophe ſein, worin Thôr dem wachſenden Strome Trotz bietet [1]. Wie ſehr dieſer Mythus [137] verbreitet war, ergeben noch anderwärtige Zeugniſſe. Saxo (VIII, 160 bis 164) berichtet die fabelhafte Fahrt eines Dänenkönigs Gormo, unter Führung Thorkills, nach den Wohnſitzen Geruths (sedes Geruthi cujusdam). Die Reiſenden kommen zu einer finſtern Stadt, die einem dunſtigen Gewölke gleicht (oppidum vaporanti maxime nubi simile). In einer ſchauerlichen Steinkammer ſitzt dort der greiſe Geruth mit durchbohrtem Leib einem geſpaltenen Fels gegenüber und drei höckrige Weiber liegen mit gebrochenem Rücken da; denn einſt hat Thôr durch die Bruſt des übermüthigen Rieſen den glühenden Stahl getrieben, der dann noch die Bergwand ſpaltete; die Weiber aber, von Blitzen zerſchmettert, büßen gleichfalls dafür, daß ſie den Gott verſucht. Weiteren mythiſchen Zuſammenhang eröffnet eine ähnliche isländiſche Erzählung von Thôrſteins, zugenannt Bäarmagn, Abenteuern am Hofe Geirröds, in den Anhängen zu der Geſchichte Olafs Tryggvaſons (Fornm. S. III, 182 ff.). Endlich in der hiſtoriſchen Saga von Harald Hardrâdi (ebd. VI, 361 f.) wird erzählt, wie dieſer norwegiſche König um die Mitte des eilften Jahrhunderts, alſo aus chriſtlicher Zeit, einſt dem Skalden Thiodôlf aufgab, die Schlägerei eines Gerbers und eines Schmieds, die von der Straße aus zu ſehen war, dergeſtalt zu beſingen, daß der Eine den Jötun Geirröd, der Andre den Thôr vorſtellen ſollte. [138] Thiodôlf dichtete ſogleich eine Strophe, wie Thôr aus der Schmiede Blitze von Bocksfleiſch nach dem häutegerbenden Jötun ſchleudert.

Geirröd (Geirröđr) hat eine Halle, deren ganzer Länge nach große Feuer brennen, er ſchleudert einen glühenden Eiſenkeil und auch ſein Name gibt ihm Wurfgeſchoß [2]. Der Weg nach Geirrödsgard wird nicht als ein nördlicher oder öſtlicher bezeichnet, wie es bei andern Ausfahrten Thôrs in jötuniſche Gebiete zu geſchehen pflegt [3]. Im Eddaliede

[1] Die weitere Strophe, Sn. Edd. 115 ob., ſcheint einem Liede angehört zu haben, in welchem Thôr auf ähnliche Weiſe wie im Harbardsliede, von ſeinen vorigen Thaten ſpricht.

[2] Geirr, m. hastile; röđr, womit auch ſonſt nordiſche Eigennamen gebildet ſind, bedarf noch einer ſicheren Ableitung, vgl. D. Gramm. I, 769.

[3] Nach Örvar-Odds S. C. 23 (Fornald. S. II, 253) läge zwar Geirrödsgard im Oſten, allein in dieſer Sage hat Geirröd alle mythiſche Bedeutung

von Grimnir ſetzt Geirröd ſeinen Gaſt zwiſchen zwei Feuer, wo er von Hitze gepeinigt wird und ihm das Gewand brennt. In der Saga von Thórſtein (Fornm. S. III, 186 f.) wird an Geirröds Hof ein glühender, funkenſprühender Ball zum Spiele geworfen. Die Töchter des Jötuns dagegen, Gialp, Lärm, Brandung, und Greip, Griff, ſchwellen den Fluß [1] und gefährden damit Thór und ſeinen Begleiter Thialfi. [139] Offenbar iſt nun Geirröd ein Dämon der glühenden Hitze; ſollen aber die lärmende Brandung und die reißende Strömung als Töchter des Glutrieſen ihre Erklärung finden, ſo wird Geirröd, wozu auch ſein Name paſst, zum Gewitterrieſen; der brennende Sommer entladet ſich in furchtbarem Gewitter, in Wolkenbruch und Überſchwellen der Bergſtröme, die den Anbau zu verſchlingen drohen; Geirröd wirft den glühenden Keil, Gialp und Greip ſchwellen den Strom, der dem Thór an die Schulter ſteigt und den Thialfi fortreißen will. Wohl iſt Thór ſelbſt Donnergott, aber das ſchädliche, verheerende Gewitter ſtammt nicht von ihm, der darum auch hier den Hammer Miölnir nicht bei ſich hat, es kommt von Jötunen und wird, wie jeder andre Ausbruch wilder Elemente, von Thór gedämpft. Gleicherweiſe hat er in Svarángs Söhnen den zerſtörenden Hagel abgetrieben.

Dieſe Auffaſſung der Hauptgeſtalten bewährt ſich auch im Nebenwerk der Sage. Dieſelbe beginnt damit, daß Loki mit Freyjas [2] Falkengefieder ausfliegt, [140] wodurch, wie anderwärts, der Eintritt der ſchönen Jahreszeit angezeigt wird. Er fliegt bis nach Geirrödsgard, in das Gebiet des Sommers; hier aber wird er feſtgehalten und in eine Kiſte verſchloſſen, worin er drei Monate lang hungern muß, der Dämon des abnehmenden Lichtes muß jetzt, über die Zeit der gröſten Tageslänge, gefangen ſein und verkümmern. In dem Manne, der mühſam

verloren. Nicht zuverläſſiger iſt die mythiſche Geographie bei Saxo und Petrus Olai (Langebek, Script. rer. danic. I, 76. Vgl. Müller, crit. Undersög. 143**). Eine vollſtändigere Darſtellung Geirröds in der Reihe ſämmtlicher Jahreszeiten muß hier ausgeſetzt bleiben.

[1] Ein Flußname Greips in Fornald. S. I, 489.

[2] Sn. Edd. 113 ſagt zwar: med valsham Friggiar, allein Þrym. 3 bis 5 und Sn. Edd. 81 weiſen auf Freyja, wie denn auch in Friggs Weſen nichts liegt, was ihr dieſes Attribut anpaſste, und wenn auch ſie, ebd. 119 (obgleich nicht in allen Hdſ.): drotning valshams genannt wird, ſo iſt dieß wohl nur eben der hier befragten Stelle entnommen. Vgl. D. Myth. 192.

nach ihm aufsteigt und zuletzt ihn erhascht, ist eben die allmälige Zunahme des Tages versinnlicht. Um sich zu lösen, schwört er, Thôr ohne Hammer und Stärkegürtel nach Geirröðsgard zu bringen; die Sonnenwende ist eingetreten, der Sommer wird jötunisch, der Glutriese Geirröd waltet im Gewölk, und wie Thôrs Hammer einst vom Winterriesen gestohlen war, so fehlt ihm derselbe nun auf dem Wege nach Geirröðsgard. Aber die Riesin Grið (Gríðr) leiht ihm Stab und Gürtel. Mit Griðs Stabe stützt sich Thôr gegen den schwellenden Strom und denselben stemmt er gegen die Decke, als er Geirröds wilden Töchtern den Rücken bricht. Großes Ansehen hat im nordischen Alterthum das Wettermachen, besonders von zauberkundigen Weibern geübt [1]; Sturm zu Land und Wasser, Hagel, Schneegestöber, Wolkenbruch, werden durch [141] Zauberei erregt und wieder gestillt. Die Kraft des Zaubers aber liegt meist in einem Stabe (vgl. Lex. myth. 502). Die Wurzelsilbe Grið [2] bedeutet Heftigkeit, Ungestüm; Stab des Ungestüms konnte nun wohl der Wetterstab, Grið die Wettermacherin selbst heißen. Diese personificierte Gewalt über das Wetter steht dem Thôr gegen die wütenden Riesentöchter bei. Sonst wohl mochte Grið, ihrem Namen gemäß, als Urheberin des Ungewitters auftreten [3], hier aber, wo dasselbe schon von andrer Seite erregt ist, äußert ihr Stab nur seine niederschlagende Kraft; sie erscheint als Mutter des schweigsamen Gottes. Dunkel ist die besondre Beziehung des Vogelbeerenstrauches zu Thôrs Rettung. Liegt sie etwa darin, daß um die Zeit, in welcher diese Beeren reif werden, die Heftigkeit der Gewitter nachläßt? [4] Der Stuhl, mittelst dessen Thôr Geirröds Töchtern den Rücken quetscht, läßt folgende Räthsellösung zu. [142] Es sind noch in der Volkssage, wie auch in dem Ortsnamen

[1] Manche Stellen, die hier zum Belege dienen können, sind im Sachregister zu Fornald. S. (III, 748 f.) unter: Gjörningavedr verzeichnet.

[2] Die Länge des Vokals wird durch die Reimverbindung strið- Gríð- im Fragment der Thôrsdrápa Str. 9 (Sn. Edd. 117) bestätigt.

[3] In der S. af Illuga Gríðarfóstra (Fornald. S. III, 653) wird ein weibliches Ungethüm (tröllkona) Gríðr beschrieben, aus dessen Nasslöchern Unwetter und Platzregen oder Hagel hervorzubrechen scheint. Hierin hat sich noch eine Spur mythischer Bedeutsamkeit erhalten. Auch in Sn. Edd. 210 a wird Gríðr unter den tröllqvenna heiti aufgeführt; vgl. Sæm. Edd. 164 a.

[4] Über mancherlei auf den Vogelbeerenbaum bezüglichen Aberglauben, besonders dessen Schutzkraft gegen Teufel und Hexerei, s. Lex. myth. 625.

Thórsbro, Thórs Brücke, Spuren vorhanden, daß Brücken, beſonders an ſchwierigen Stellen erbaute, für das Werk Thórs angeſehen wurden (Lex. myth. 655 f. 663), der ja überall den menſchlichen Verkehr fördert und gegen zerſtörende Naturgewalten ſchirmt. Die Brücke mit Pfeilern und Jochen iſt nun auch der Stuhl, unter welchem Thór den aufgebäumten Wellen des Bergſtroms das Genick bricht. Zuletzt wendet Thór ſich gegen den Urheber der Drangſal, den Jötun in der Feuerhalle ſelbſt, dem er den eigenen Glutkeil zurückſchleudert, und eben der Umſtand, daß Thór und Geirröd ſich desſelben Wurfgeſchoſſes bedienen können, iſt ein Stützpunkt für die verſuchte Erklärung des Mythus, nach welcher im gleichen Elemente der Jötun verderblich und der Gott hülfreich waltet.

13. Hyrrokin.

Aus der Sage von Baldurs Tod und Leichenbegängnis, wie ſolche in der j. Edda erzählt iſt, gehört hieher Folgendes (Sn. Edd. 66):

Die Äſen führen Baldurs Leiche zum Meere. Sein Schiff Hringhorni, aller Schiffe gröſtes, wollen ſie vom Strande ſtoßen, um darauf die Verbrennungsfahrt zu bewerkſtelligen, aber dasſelbe geht nicht von der Stelle. Da wird nach Jötunheim, nach der Rieſin Hyrrokin geſandt. Dieſe [143] kommt auf einem Wolfe geritten, der mit einer Schlange gezäumt iſt. Als ſie vom Roſſe geſprungen, ruft Odin vier Berſerke herbei, um dasſelbe zu halten, ſie vermögen Dieß aber nicht anders, als indem ſie es niederwerfen. Hyrrokin tritt an das Vordertheil des Schiffes, das ſie im erſten Anfaſſen vortreibt, ſo daß Feuer aus den Walzen fährt und alle Lande zittern. Da ergreift Thór zürnend den Hammer und würd' ihr das Haupt zerſchmettert haben, wenn nicht alle Götter ihr Frieden erbeten hätten. Sodann wird Baldurs Leichnam auf das Schiff hinausgetragen; als aber ſeine Frau, Nanna, Neps Tochter, Dieſes ſieht, zerſpringt ſie vor Jammer und ſtirbt. Sie wird auf den brennenden Scheiterhaufen gelegt. Thór tritt hinzu und weiht dieſen mit Miölnir. Vor ſeinen Füßen läuft der Zwerg Lit, da ſtößt ihn Thór mit dem Fuß in das Feuer und der Zwerg verbrennt.

Olaf, Höſkulds Sohn, zugenannt Pá (Pfau), ein reicher Isländer am Schluſſe des zehnten Jahrhunderts, ließ ſein neuerbautes Haus mit Sagenbildern ſchmücken, auf welche dann Ülf, Uggis Sohn, einen Geſang dichtete, der nach dieſem Anlaß Húsdrápa genannt

wurde. [1] Aus den vorhandenen [144] Überresten dieses Skaldenliedes ist ersichtlich, daß in jenen Bildern mit Andrem auch Baldurs Leichenbegängnis dargestellt war, und insbesondre ist noch eine Halbstrophe erhalten, welche besagt, wie die Riesin das Schiff in Bewegung brachte und die Berserke das Roſs niederwarfen (Sn. Edd. 162). Ein Bruchstück eines andern Liedes, von dem Skalden Thórbiörn, gedenkt, in der Aufzählung mehrerer von Thór bezwungener Wesen, wie Lit von ihm erschlagen ward und wie Hyrrokin starb (Sn. Edd. 103). Lit wird auch in Völuspá (Str. 12) unter den Zwergen aufgezählt, sowie Hyrrokin in der j. Edda (210) unter den Namen von Unholdinnen.

Über Baldur und Nanna ist hier soviel zu sagen, als zur Erklärung der allerdings nur episodischen Theilnahme Thórs an ihrem Geschicke nöthig scheint.

Baldur [2], Odins Sohn von Frigg, der allbeliebteste der Æsen, ist so schön und licht, daß Glanz von ihm ausgeht; das weißeste aller Kräuter wird mit seinen Brauen verglichen und darnach kann seine Schönheit an Antlitz und Haar ermessen werden (Sn. Edd. 26; vgl. Vegt. 3. Lex. myth. 20); er wohnt in [145] Breidablik [3], Weitglanz, wo nichts Schädliches oder Unreines bestehen kann (Grimn. 12. Sn. Edd. 27). Sein Tod, dessen Vorahnung die Götter auf das Äußerste beängstigt und den nachmals die ganze Natur beweint, ist eine Anstiftung Lokis. Die besorgte Mutter hat Elemente und Wesen aller Art schwören lassen, Baldurs zu schonen. Als nun die Æsen sich damit vergnügen, nach ihm zu schlagen und zu werfen, ohne daß es ihm irgend schadete, reicht Loki dem blinden Æsen Höd einen Mistelsprossen (mistilteinn), den Frigg, weil er ihr noch zu jung schien, nicht in Eid genommen, und bedeutet Jenem, wo Baldur stehe; von diesem Geschosse durchbohrt, fällt Baldur und muß hinab in Hels, der Todesgöttin, dunkle Wohnungen (Sn. Edd. 64 f. Vap. 36. 37. Vegt.) Die meisten

[1] Laxdæla-Saga, Hafn. 1826. C. 29. S. 112 ff. In der angehängten Abhandlung, S. 386 ff., hat Finn Magnusen die Bruchstücke der Húsdrápa zusammengestellt, wozu aber noch das im Lex. myth. 635* aus Sn. Edd. 162 nachgetragene kommt, welches sich auf den Mythus von Hyrrokin bezieht.

[2] Den Namen Baldr betreffend s. D. Myth. 141 [244. K.] f.

[3] [Vgl. W. Wackernagels Leseb. III, 1, 440, 7. Ph. Wackernagels Kirchenlied 818 a.]

Erklärer erkennen im Tode Baldurs, soweit sie den Mythus physisch nehmen, die Neige des Lichtes in der Sommersonnenwende und diese Erklärung zeigt sich auch bei näherer Ansicht probehaltig. Baldur ist das Licht in seiner Herrschaft, wie solche bis zum Mittsommer sich vollendet, von da an aber zur Neige geht. Seine ganze glänzende, allerfreuende Erscheinung verkündet ihn als vollkommenes Lichtwesen. Er stammt aus Odins echter Ehe, das Licht scheint für die reinste Offenbarung des Geistes in der Natur, für die nächste Vermittlung zwischen Geist und Stoff gegolten zu haben. Die Lichtnatur [146] Baldurs bestätigt sich auch im Gegensatze zu Höd (Hödr)[1], seinem Tödter, dem Blinden, Lichtlosen. Gleichwohl ist Höd ein Äse, auch ein Sohn Odins (Sn. Edd. 105), er ist für sich am Morde unschuldig und in der verjüngten Welt werden einst diese beiden Brüder in des Vaters Hause zusammenwohnen (Vsp. 62). Dieß bezeichnet ihn als das unschädliche Dunkel, das nothwendige Zusammenbestehen und den wohlthätigen Wechsel des Schattens mit dem Lichte, und erst damit, daß Loki sich Höds bemächtigt, wird des letzteren Hand verderblich. Loki führt durch ihn jene große Abnahme des Lichtes herbei, welche nicht nur jährlich das heitere Leben der Natur ertödtet, sondern auch das ahnungsvolle Vorspiel der nur durch beständiges Entgegenwirken der Götter aufgehaltenen Endesdämmerung ist. Baldurs Unverletzbarkeit durch Wurf und Schlag erklärt sich mit der unkörperlichen Natur des Lichtes; die einzige Waffe, die an ihm haftet, ist ein Symbol des düsteren Winters. Die Mistel, die im Winter wächst und reift, die darum auch nicht des Lichtes zu ihrem Gedeihen zu bedürfen scheint, ist allein nicht für Baldur in Pflicht genommen.

Der mythische Gegensatz von Baldur und Höd hat sich in der halbhistorischen Darstellung Saxos (III, 39 ff.) zu einem hartnäckigen, von wechselnden [147] Erfolgen begleiteten Kriege zwischen zwei Helden Hother und Balder um die norwegische Königstochter Nanna gestaltet. Wenn jedoch hier der von Balder in die Flucht geschlagene Hother sich in abgelegener Wildnis verbirgt, weil, bemerkt Saxo, der Kummer dunkle und einsame Zufluchtsorte suche, so überträgt man Dieses leicht auf den Sieg Baldurs, des sommerlichen Lichtes, vor dem der dunkle Höd nur noch im tiefsten Waldesschatten eine Stätte findet.

[1] Über höd s. D. Gramm. II, 460.

Vorzüglich aber bewährt sich Baldurs angegebenes Wesen in seinem Verhältnisse zu Nanna.

Nanna [1], Baldurs Gattin, ist die Blüthe, die Blumenwelt, deren schönste Zeit mit Baldurs Lichtherrschaft zusammentrifft. Dafür spricht zunächst der Name ihres Vaters: Nep (Nepr), Knopf, Knospe [2]; Tochter des Blüthenknopfes ist die Blume. In den Genealogieen von Göttern und Menschen, welche das Eddalied von Hyndla zusammenhäuft, erscheint Nanna, Nökkvis Tochter (Hyndl. 20: Nökkva dôttir), [148] Nökkvi bedeutet aber, wie Nep, einen Knäuel, Ballen [3]. Bei Saxo entbrennt Baldurs Liebe zu Nanna, als er ihre glänzende Schönheit im Bade sieht; die entkleidete, badende Nanna, von Baldur belauscht, ist die dem Licht erschlossene, frischbethaute Blüthe; die Poesie des Alterthums denkt sich den zartesten Blumenglanz nie anders, als vom Thau gebadet. Mit der Abnahme des Lichtes geht auch das reichste, duftendste Blumenleben zu Ende; als Baldurs Leiche zum Scheiterhaufen getragen wird, zerspringt Nanna vor Jammer (Sn. Edd. 66); dieser Ausdruck ist auch sonst für das gebrochene Herz gebräuchlich (Sæm. Edd. 211. [Fornald. S. I, 429]), er eignet sich aber besonders für die zerblätterte Blume. Aus Hels Behausung, wo Nanna mit Baldur weilt, sendet sie den Göttinnen Frigg und Fulla Geschenke, ersterer ein Frauentuch (ripti), letzterer einen goldenen Fingerring (fingrgull); Frigg [4] ist die Göttin, die über der ehlichen Liebe waltet; darum erhält sie das Schleiertuch, das auch sonst als Abzeichen der Hausfrau vorkommt (Rîgsm. 18. 20. 25); Fulla, Friggs Dienerin [149]

[1] Über den Namen s. D. Gramm. II, 512. D. Myth. 198 [202. K.]. Sie kann die Kühne heißen, wie Örvandil hinn frækni und Idun (Hrafn. 6) dîs forvitin.

[2] Nepr, mit weggefallenem Kehllaut, für hneppr = hnappr, knappr, m. globulus, caput (namentlich vom Blüthenknopfe, D. Gramm. III, 413). Auch das verwandte Adjectiv mit der Bedeutung arctus, knapp, kommt in den Formen knappr, hnappr, hneppr, neppr, nepr (Sn. Edd. 74. Not. 7) vor. In Sn. Edd. 211 a wird Nepr unter den Söhnen Odins genannt.

[3] Gevarus, wie Nannas Vater bei Saxo heißt, ist der altnordische Name Jöfr, Jöfur (Hyndl. 18. Fornald. S. II, 9. Möinichen, Nordiske Folks Overtroe ꝛc. Kiöbh. 1800. 161). Jöfur gilt aber in der Dichtersprache auch allgemein für König oder Jarl (Sn. Edd. 191. Sæm. Edd. 178. 182).

[4] Über das Etymologische des Namens s. D. Gramm. I, 327. D. Myth. 191 f. Vgl. noch Hym. 9: minn frî.

und Vertraute, mit den jungfräulich flatternden Haaren (Sn. Edd. 36), ist die vollgewachsene, bräutliche Jungfrau, daher geziemt ihr der Verlobungsring. Schleier und Goldring, welche Nanna noch aus der finsteren Unterwelt zum Gedächtnis heraufschickt, sind wohl nichts Anderes, als Blumen des Spätsommers. Wie man Thiassis Augen und Örvandils Zehe unter die Gestirne versetzte und nach Friggs hausfräulichem Rocken ein Sternbild schwedisch Friggerock benannt ist (Ihre, Gloss. I, 603), so wurden auch Blumen- oder Pflanzennamen der Götterwelt entnommen: Baldurs Braue, Týs Helm, Thórs Hut, Sifs Haar, Friggs Gras [1], denen sich nun Friggs Schleier und Fullas Fingergold anreihen mögen. Das bunte Spiel der norwegischen Wiesenblumen ist berühmt; ein kurzer, doch heißer Sommer läßt sie in seltener Fülle und Manigfaltigkeit erblühen.

Die Liebe Baldurs und Nannas, des Lichtes und der Blüthe, bildet ein Seitenstück zu der Liebe Bragis und Iduns, des Gesanges und der Sommergrüne, und die Ähnlichkeit dieser Mythen ist aufklärend für beide. [2]

[150] Es liegt im Wesen Thórs, daß ihm das Schicksal Baldurs, seines sommerfreundlichen Bruders, nicht gleichgültig bleiben kann. In der Erzählung Saxos (III, 41) kämpft er, zugleich mit Odin und der übrigen Götterschaar, auf Balders Seite gegen Hother. Dem gewaltigen Schwung seiner Keule vermag nichts zu widerstehen und er hätte damit den Sieg für Balder entschieden, wenn nicht Hother, als schon die Seinigen wichen, den Griff der Keule abgehauen (præciso manubrio), dieselbe dadurch unbrauchbar gemacht und so die Götter zur

[1] Über mythologische Pflanzennamen s. Lex. myth. 105 f. [255.] 486 f. 690 f. D. Gramm. III, 374.

[2] Baldurs und Nannas Sohn ist Forseti (Sn. Edd. 31), der Vorsitzer, dessen Saal Glitnir, der Glänzende, mit Gold gestützt und mit Silber gedeckt ist; hier weilt Forseti meisten Tags und beschwichtigt alle Streitsachen (Grimn. 15). Dieser Saal ist, nach Sn. Edd. 31, die beste Urtheilstätte bei Göttern und Menschen. Forseti erscheint hiernach als ein Gott der Dingstätte; der Lichtglanz seiner Wohnung aber, welche hierin derjenigen seines Vaters gleicht, und zugleich seine Abstammung von Baldur und Nanna, erklärt sich damit, daß die Zeit des Lichtsieges und der Blüthe auch für Abhaltung des Gerichtes die geeignetste war, da solches im Freien und nur bei obenstehender Sonne gehegt wurde.

Flucht genöthigt hätte. Nach dem früher angeführten Zwergmythus (Sn. Edd. 131 f.) hatte Thôrs Hammer schon aus der Werkstätte das Gebrechen mitgebracht, daß der Schaft zu kurz war. In der j. Edda erscheint Thôr erst bei Baldurs Leichenfeier, wobei er mit dem Hammer das Riesenweib Hyrrokin bedroht und den Scheiterhaufen weiht. Angesehene Männer auf Schiffen zu verbrennen, [151] zeigt sich auch anderwärts als altnordische Sitte [1]. Da nun Baldurs Tod in den Eintritt der heißesten Jahreszeit fällt, so wird der Vollzug seines Begängnisses einer jötunischen Feuergewalt übertragen. Die Riesin Hyrrokin, die Feuerberauchte, wird aus Jötunheim berufen, um das Schiff mit dem Holzstoße vom Strande zu bringen. Ihr Name, wie ihr ganzes Auftreten, ihr Herritt auf dem schlangengezäumten Wolfe [2], den vier Berserke Odins zu Boden werfen müssen, der Stoß, den sie dem Schiffe gibt, daß Feuer aus den Rollen fährt und alle Lande zittern [3], all Dieses zusammen läßt in ihr ein dem Glutriesen Geirröd ähnliches Wesen erkennen, sie ist der versengende Sommerbrand, der erderschütternde, vulkanische Ungestüm (vgl. Lex. myth. 23). Das Schiff Hringhorni, das Ringhornige, bezeichnet die Bahn des Lichtes, den Sonnenlauf, der jetzt seinen Höhepunkt erreicht und mit Baldurs Tode seinen Stillstand genommen hat, am Strande festsitzt. Der gewaltsame Stoß, womit die Riesin es vortreibt, ist die Wende dieses Laufs. Die Sage meldet, wie ein Schiff mit dem Scheiterhaufen, darauf der todte Seeheld Haki gelegt ist, brennend in das Meer hinausläuft (Yngl. S. C. 27), [152] so fährt nun Hringhorni, flammend in Sommerglut, dahin, aber es trägt nur noch die Leiche seines Gottes. Thôr ist gegen Hyrrokin entrüstet, wie gegen alles Jötunenvolk, und nach dem schon erwähnten Liebesbruchstücke scheint er sie erschlagen zu haben, worüber es vielleicht noch einen besondern Mythus gab.

Sowie Thôr den übrigen Göttinnen der schönen und fruchtbaren Jahreszeit, Freyja, Idun, Sif, befreundet ist und sich ihrer thätig

[1] Belege dafür gibt eine Abhandlung von Werlauff in den Antiqvariske Annaler IV (Kjöbh. 1827), 281 f. [J. Grimm über das Verbrennen der Leichen, Abhandlung, gelesen in der Berliner Akademie 29 Nov. 1849. K.]

[2] [Sæm. 147 a.]

[3] Sn. Edd. 66: „lavnd avll skulfu." Das Erdbeben heißt isl. landskialfti, m. Vgl. Sn. Edd. 70.

annimmt, ſo muß ihm auch der Tod Nannas, des lieblichſten Schmuckes der von ihm beſchützten Erde, nahe gehen und er äußert ſeinen trotzigen Unmuth, indem er ihr den Zwerg Lit, der ihm vor die Füße läuft, in das Feuer nachwirft. Lit (Litr), die Farbe, der reiche, friſche Schmelz des Frühſommers (Lex. myth. 23), muß mit hinab, wann Baldur und Nanna zu Aſche werden.

Thôr iſt auch nachmals am eifrigſten dabei, als die Äſen, zur Rache des Verraths an Baldur, den Loki fangen und feſſeln (Sn. Edd. 70).

Schon die bisher beleuchteten Mythen zeigten den Schirmer der Erde in mehrfacher Anſtrengung gegen das Element des Waſſers. Er muſte den wachſenden Strom durchwaten und brach den Rieſentöchtern, die denſelben angeſchwellt, das Genicke. Auf Hlésey ſchlug er die wilden Weiber, die ſein Schiff losge[153]wunden, ihn ſelbſt mit Eiſenkeulen bedroht und Thialfi vertrieben hatten. Der treue Diener Thôrs gewann ſeinerſeits dem Meeresgrunde die Inſel Gotland ab. Auch in den Spielen bei Útgardsloki ſchien dieſes Verhältnis durch, indem Thôr die See zur Ebbe trank und die graue Katze zu lüpfen bemüht war. Mit dem Meere, darin die volle Macht des Elementes geſammelt iſt, trifft aber der Gott noch weiter thatkräftig zuſammen, im Jahreswechſel mit dem winterlichen, beeisten, und dem ſommerlichen, geöffneten, im größeren Weltkampfe mit dem erdzerſtörenden, ihm ſelbſt verderblichen. Dieſe dreierlei Beziehungen ſind in den Sagen von Hymir, Ägir und der Midgardsſchlange mythiſch ausgedrückt.

14. Hymir.

Eddalied von Hymir (Sæm. Edd. 52 bis 58):

Die Äſen wollen bei Ägir Trinkmahl halten und Thôr ſtellt an ihn dieſes Begehren, aber dem Jötun fehlt es an einem Bierkeſſel. Auf Rache an den Göttern ſinnend, bittet er Thôr, ihm einen Keſſel zu verſchaffen, worin er ihnen Allen brauen möge. Die Götter wiſſen keinen ſolchen zu erlangen, bis Ty dem Thôr ſeinen Rath gibt. Im Oſten der Elivágar, an des Himmels Ende, wohne der Jötun Hymir, Tys Vater (Stiefvater), der einen geräumigen,

eine Raſte tiefen Keſſel habe. [154] Raſch fahren die Beiden von Äsgard aus den Tag entlang, bis ſie zu Hymirs Wohnung kommen. Thôr ſtellt die Böcke ein und geht mit Tŷ zur Halle, wo Dieſer die Großmutter findet, die ihm leidige, mit neunhundert Häuptern. Eine Andre aber geht hervor, allgolden, weißbrauig, und bringt dem Sohne kräftiges Bier.[1] Sie hält für nöthig, die Ankömmlinge unter Keſſel zu ſetzen, weil ihr Liebhaber manchmal unfreundlich gegen Gäſte ſei. Spät erſt kommt Hymir vom Weidwerk heim; Eisberge ſchallen, als er in den Saal tritt, gefroren iſt des Greiſes Backenwald. Ihm wird geſagt, daß der Sohn gekommen, den ſie von weitem Weg erwartet, und mit demſelben Beor, der Freund des Menſchengeſchlechts, Beide ſitzen, ſich zu wahren, hinter der Säule. Aber die Säule zerſpringt vor des Jötuns Blicke und entzweigebrochen iſt der Balke; acht Keſſel fallen herab und Ein hartgeſchmiedeter bleibt ganz. Die Gäſte gehen hervor und dem alten Jötun ahnt nichts Gutes, als er Thôr mit Blicken mißt. Er läßt drei Stiere ſieden, von denen Thôr allein vor Schlafengehen zwei verzehrt. Der graue Hymir findet darum nöthig, für die Mahlzeit des nächſten Abends durch Fiſchfang zu ſorgen, und Thôr iſt bereit, auf das Meer zu rudern, wenn der Jötun ihm Köder gebe. Der Rieſe heißt ihn ſolchen in [155] der Heerde ſuchen, worauf Thôr in den Wald eilt und einem ſchwarzen Stiere den Kopf abreißt. Er heißt den Jötun immer weiter hinausrudern, wozu Dieſer jedoch wenig Luſt hat. Hymir zieht an der Angel zwei Wallfiſche zugleich auf, im Hinterboot aber tödet Thôr mit dem Stierhaupte, nach welchem die den Göttern verhaßte, länderumgürtende Schlange ſchnappt. Kühn zieht Thôr die Giftglänzende zum Schiffsrand empor und trifft mit dem Hammer ihr häßliches Haupt. Felſen hallen, Klüfte heulen, die alte Erde fährt zuſammen, die Schlange ſinkt in das Meer. Auf der Rückfahrt iſt Hymir misgelaunt und ſtill, dann heißt er ſeinen Gefährten die Wallfiſche heimtragen oder das Boot befeſtigen. Thôr hebt dieſes zuſammt Schöpfwaſſer und Schiffsgeräth am Vordertheil auf und trägt es nach Hymirs Hofe. Aber noch will der Jötun ihn nicht für einen ſtarken Mann erkennen, wenn er nicht den Kelch dort zu brechen vermöge. Thôr faßt den Kelch und ſchlägt ſitzend damit den Fels entzwei und Säulen mittendurch, doch bleibt derſelbe ganz. Da räth die ſchöne Freundin, ihn auf des Jötuns harte Hirnſchale zu ſchlagen. Ganz in Äſenkraft wirft ſich Thôr zu ſolchem Schlage, heil bleibt des Greiſes Haupt, aber der Becher iſt zerborſten. Hymir bedauert den Verluſt, doch ſteht noch zu erproben, ob die [156] Gäſte den Keſſel aus dem Saale bringen. Tŷ verſucht zweimal vergeblich ihn zu rücken. Thôr aber faßt ihn am Rande, tritt den Eſtrich des Saales durch und ſtülpt ſich den Keſſel auf's Haupt, an die Ferſen ſchlagen ihm die Hebringe. Nicht weit ſind ſie damit

[1] [Vgl. Fornald. S. II, 377.]

gekommen, als Thôr zurückblickt und von Osten her aus Höhlen vielhauptiges Volk mit Hymir nacheilen sieht. Er hebt sich den Kessel von den Schultern, schwingt den mordlustigen Miölnir und erschlägt Hymirs ganzes Gefolge. Auf dem weiteren Wege stürzt einer von Thôrs Böcken, wobei bekannter Buße dafür gedacht wird. Zuletzt aber bringt er den Kessel, den Hymir hatte, zur Versammlung der Götter, die nun jede Leinernte bei Ägir zechen werden.

In der j. Edda wird Thôrs Fischfang mit Hymir ohne alle Berührung des Abenteuers mit Kessel und Kelch, auch sonst mit eigenthümlichen Zügen, erzählt. Thôr kommt ohne Gespann und Begleitung, als ein junger Gesell, zu dem Jötun, bei dem er übernachtet. Als er in der Frühe demselben auf die Fischjagd folgen will, äußert Hymir anfänglich sein Bedenken, daß der Gast zu jung und klein sei und es ihn im Meere draußen frieren möchte. Der Stier, dem hierauf Thôr den Kopf abreißt, wird Himinbriot genannt. Thôr rudert kräftig mit und nach seinem Verlangen fahren sie über die gewöhnlichen Fischplätze des Riesen [157] hinaus. Hymir hält es so weit außen für gefährlich wegen der Midgardsschlange. Nachdem Thôr dieselbe angeködert und die Angel ihr im Kiefer haftet, zuckt sie so stark, daß er mit beiden Fäusten auf den Schiffsrand geworfen wird. Aber in Zorn und Äsenstärke sperrt er sich so fest, daß er mit den Füßen das Schiff durchstößt und sich gegen den Grund stemmt; so zieht er die Schlange an den Bord herauf. Ein furchtbarer Anblick, wie Thôr die Augen auf die Schlange schärft, diese aber von unten ihn anstiert und Gift bläst! Der Jötun Hymir wechselt die Farbe, als er das Ungethüm sieht und die See aus- und einströmt. Als eben Thôr den Hammer emporhebt, schneidet der Jötun das Fischseil ab und die Schlange versinkt in das Meer. Thôr wirft ihr den Hammer nach und man sagt, ihr sei am Grunde das Haupt abgeschlagen worden. Die Wahrheit aber ist, daß die Midgardsschlange noch lebt und im Meere liegt. Sofort schwingt Thôr die Faust und trifft den Riesen so an's Ohr, daß er über Bord stürzt und man seine Fußsohlen sieht. Thôr aber watet an das Land (Sn. Edd. 61 bis 63).

Zahlreiche Bruchstücke von Skaldenliedern (gesammelt und erläutert im Lex. myth. 187 f. 208 ff.) betreffen gleichfalls die Ausfahrt Thôrs mit Hymir und das Abenteuer mit der Schlange. Sie stimmen mit obiger Darstellung der j. Edda und namentlich zeigt sich, daß bei

dieſer Ûlfs Húsdrápa benutzt wurde, mit [158] der jedoch der Erzähler inſoweit nicht einverſtanden iſt, als nach ihr Thór der Schlange das Haupt abſchlägt. Wenn nun gleich das Eddalied von Hýmir durch die künſtliche Dunkelheit der Sprache ſich als eines der ſpäteren zu erkennen gibt [1], ſo liegt doch hierin kein genügender Grund ſeinen mythiſchen Inhalt für verdächtig und die mit den Bruchſtücken der Skaldenlieder übereinſtimmende Darſtellung der proſaiſchen Edda für die allein echte zu erklären. Es beſteht zwiſchen beiderlei Darſtellungen im Weſentlichen kein Widerſpruch, nur erſcheint in der einen Hýmir als Hauptgegenſtand, die Begegnung mit der Midgardsſchlange aber als Epiſode, in der andern verhält es ſich umgekehrt. Jene nun, die des Eddaliedes, iſt hier zunächſt zu erörtern.

Der Jötun Hýmir, Dämmerer [2], iſt mit kenntlichen Zügen gezeichnet. Er wohnt an des Himmels Ende, im Oſten der Elivágar, der urweltlichen Eisſtröme; als er, vom Waidwerk heimkehrend, in den Saal tritt, ſchallen die Eisberge und der Bart des Greiſes iſt gefroren; vor ſeinem Blicke berſtet die Säule, es iſt die zerſprengende Gewalt des Froſtes. [159] Hýmir verkündet ſich als Froſt- und Eisrieſen ebenſo entſchieden, als in Geirröd, ſeinem Gegenſtücke, der Glutjötun nicht zu verkennen war. Auch der Name Dämmerer begründet ſich nun in der Lichtarmuth des hochnordiſchen Winters. Man darf nur eine Schilderung der Eiswelt an und in den arktiſchen Meeren vor ſich nehmen, um ſich in Hýmirs Heimweſen zu verſetzen. Dort ſind Ströme von Eismaſſen, dort thürmen ſich am Strand, in den Baien, aus den im Sommer dahin abfließenden Schneewaſſern ungeheure Eisberge, die ſich, wenn ſie zu ſolcher Höhe angeſtiegen, mit furchtbarem Krachen in das ſie unterwühlende Meer ſtürzen; eben dort ſind auch die Fiſchplätze des Wallfiſchfanges und Hýmir warnt, in der j. Edda, ſeinen Gaſt nicht umſonſt, daß es ihn da draußen frieren werde. Wenn mit der

[1] Die fremdartigen Wörter kalkr (Str. 27. 29) und api (Str. 20) kommen auch in andern Eddaliedern vor, erſteres in Æg. 53, letzteres in Lodſafn. 13, Grimn. 34 (wo es auch wegfallen kann), Fafn. 11 (vgl. Grimm, Lieder d. ält. Edda I, 186).

[2] Lex. isl. hûm, n. crepusculum. at hûmaz, vesperascere. at hýma, dubium hærere, qs. dormiturientem. Vgl. Edd. Havn. I, Gloss. 595. D. Myth. 303 [496. K.].

Rinderheerde des Sturmgebirgrieſen Thrym das Gewölke gemeint war, ſo ſind unter derjenigen des Eisrieſen Hymir die wandelnden Gletſcher zu verſtehen und der Stier Himmelbrecher (Himinbriotr) iſt ſolch ein hochgezackter Eisblock. Daß dieſer Stier ein ſchwarzer (alsvartr) genannt wird, ſteht nicht entgegen, denn das ſchwimmende Eis erſcheint dunkelfarbig. [1]

[160] Von Hymir muß Thôr den Braukeſſel holen, wenn die Götter ſollen bei Ägir zu Gaſte ſein. Ägir iſt das Meer, beſonders in Beziehung auf Schiffahrt. Von Natur jötuniſch, kann er doch mit den Äſen in Gaſtfreundſchaft kommen, in derjenigen Jahreszeit, in welcher auch er ſich zahm und umgänglich anläßt. Er iſt bei ihnen in Äsgard zu Gaſte geweſen und, durch ihre Bewirthung kirre gemacht, hat er ſie über drei Monate zu ſich eingeladen (Sn. Edd. 79. 129). Wahrzeichen dieſer Gaſtfreundſchaft iſt der Braukeſſel, das Vermiſſen und die Beiſchaffung desſelben iſt bildlicher Ausdruck der bald unwirthlichen, bald wirthlichen Beſchaffenheit des Wellenreichs. Auch der Art des Elementes entſpricht es, ein Trankgefäß [2] zum Sinnbilde jenes Gaſtverkehrs zu nehmen; Ägirs Braukeſſel iſt die geöffnete See und die Meilentiefe desſelben bezeichnet den Abgrund des Meeres. Solang aber Buchten und Sunde zugefroren ſind und ſich das Treibeis vom hohen Norden herabſchiebt, iſt der große Keſſel in des winterlichen Hymirs Verſchluſſe. Daraus muß der Freund des Menſchengeſchlechts, der ſommerkräftige Thôr, als werdender Sommer in Jünglingsgeſtalt (Sn. Edd. 61) ausziehend, ihn löſen. Dieß gelingt erſt, nachdem Thôr mit Äſenſtärke den Kelch des Jötuns an deſſen hartem Schädel zerſchlagen hat, nachdem der feſte Eiskryſtall gebrochen und zerſchellt iſt. Aus neueren Reiſeberichten iſt bekannt, daß die [161] Bewohner des äußerſten Nordens, wie ſie ihre Hütten aus Schnee erbauen, ſo auch Becher und andres Geräth aus Eiſe fertigen; ein ſolcher Eisbecher iſt Hymirs Kelch, deſſen Zerſchlagung den Bruch des Eiſes überhaupt vorſtellt. Doch mit dem Bruche des Eiſes iſt Ägirs Gebiet noch nicht beruhigt und wirthbar gemacht, vielmehr tobt gerade dann die See am ungeſtümſten. Darum

[1] Man vgl. hieher überhaupt den Aufſatz: „Über die Eismaſſen in den nördlichen Meeren," Ausland 1835, Nr. 68, 69, und dann beſonders die Stelle: „So lang es (jenes Treibeis) ſchwimmt, erſcheint es faſt ſchwarz."

[2] [Kalevala II, 143 bis 145.]

muß mit der Erlangung des Keſſels die Bändigung der Midgardsſchlange verbunden ſein. In dieſer iſt, wie weiterhin ſich beſtätigen wird, der ganze Zorn des Meeres, die zurückgedrängte, aber ſtets feindſelig und zerſtörungsgierig anſtrebende Urkraft des Elementes verbildlicht, während Ägir das in der geordneten Welt, wenn auch nothdürftig und unwillig, gebundene Flutenreich darſtellt. Die Midgardsſchlange hat dem gemäß ihren Aufenthalt weit außen im Ocean, dem Ägir dagegen wird eine Inſel des Binnenmeers zur Wohnſtätte angewieſen (Sn. Edd. 79). Thôr fährt nach jener aus, er ködert ſie mit dem abgeriſſenen Stierhaupte, nach dem ſie gierig ſchnappt, das Meer verzehrt ja die ſchwimmenden Eistrümmer, wie der eisſchmelzende Donnergott ſelbſt am Abend zuvor zwei ſolche Rinder Hymirs aufgezehrt hat; der Schlange verſetzt er nun den gewaltigen Hammerſchlag, von dem ſie in die Tiefe ſinkt. Nachdem er ſo dieſelbe geſchreckt und den Keſſel erworben, iſt es den Göttern fortan möglich, bei Ägir [162] Trinkmahl zu halten, doch feiern ſie dieſes erſt zur Zeit der Leinernte, im Spätſommer (vgl. Grimn. 45), wann die dauerndſte Meeresſtille herrſcht.

Dieß der Hauptbeſtand der Sage. Abgeſehen von einzelnen Zügen der Ausführung, iſt noch die mythiſche Bedeutung Tŷs und ſeiner Verwandtſchaft im Eddaliede zu entziffern. Tŷ (Týr), den die j. Edda einen Sohn Odins nennt (Sn. Edd. 105), iſt vorzugsweiſe der Kühne unter den Äſen, er allein wagt es, den Wolf Fenrir zu füttern und die Hand in deſſen Rachen zu ſtecken (ebd. 33. 35), welches eben Ausdruck der äußerſten Kühnheit iſt, da für verloren gilt, was in des Wolfes Rachen geräth [1]. Sein Name kann, in rein nordiſcher Ableitung: Rüſter, Waffner bedeuten [2]; paſſend für die Perſonifikation des kecken Entſchluſſes. Auf Tŷs Rath unternimmt Thôr die gefahrvolle Fahrt zu Hymir, er folgt der Eingebung des verwegenſten Muthes. Der Beſuch der Eismeere muſte ſelbſt dem unerſchrockenen Sinne der nordiſchen Seefahrer für das Gewagteſte gelten. Schwieriger erklärt ſich Tŷs Verwandtſchaft in Jötunheim. Iſt er Odins Sohn, ſo kann Hymir nur ſein Stiefvater ſein. Die leidige Großmutter mit neunhundert

[1] J. Grimm, Reinh. Fuchs, XXXVI.

[2] Lex. isl. at tŷa, instruere, armare; tŷa-hûs, armamentarium. Das r gehört nicht zur Wurzel, es fällt in der Biegung weg.

Köpfen [163] iſt jötuniſcher Art [1], ſomit zur Mutter Hymirs geeignet, etwa die vielquellige Ergießung der Schneewaſſerbäche, die, im Sommer niederſtrömend, das Strandeis erzeugen. Tys Mutter dagegen befindet ſich bei Hymir als Kebsweib (frilla, Hym. 29), ihm abhold, denn ſie räth zu ſeinem Schaden. Soferne ſie golden, weißbrauig [2] (wie Baldur) geſchildert wird, liegt es nahe, in ihr irgend ein ſommerliches, jetzt vom Froſt- und Dämmerrieſen feſtgehaltnes Lichtweſen zu vermuthen (vgl. Lex. myth. 182*), allein die phyſiſche Deutung findet keinen Anhalt in Demjenigen, was ſonſt von Ty bekannt iſt. Hat man daher auch hierin die nichtphyſiſche fortzuſetzen, ſo kann die Verwandtſchaft Tys im äußerſten Jötunheim den Sinn haben, daß der Kühne im Lande der Schrecken und Fährlichkeiten heimiſch ſei. Dann erſcheint die lichte Mutter, die dem ankommenden Sohne den Trank der Stärke bringt, als die edle, ſtrebſame Heldennatur, die den kühnen Muth gebar, ihn zum Hauſe der Gefahren hinzieht, in demſelben vertraut macht und kräftigt.

15. Ägir.

Das Eddalied von Ägirs Trinkmahl (Ægis-drecka, Sæm. Edd. 59 bis 68) ſtellt nun in Geſprächsform dar, [164] wie nach Erwerbung des Keſſels Äſen und Älfe bei dem Meeresgotte zu Gaſte ſind, die Freude dieſes Gaſtgebots aber durch Lokis Schmähungen und Zankworte (wovon das Lied auch Loka-glepsa und Loka-senna benannt iſt) getrübt wird [3]. Für den Mythus von Thôr iſt Folgendes auszuheben:

Loki kommt vor Ägirs Halle und fragt Eldir, deſſen Diener, was die Götterſöhne da innen für Trinkgeſpräche führen? Eldir antwortet, ſie ſprechen von ihren Waffen und ihrem Kampfruhme; ſoviel Äſen und Älfe drinne ſeien, ſpreche doch Keiner als Lokis Freund. Dennoch geht Loki hinein, um das Gelag zu ſehen, den Göttern Störung zu bringen und ihnen den Meet mit Unheil zu miſchen. Als die Verſammelten ihn erkennen, verſtummen ſie alle. Doch wird er zum Mahle zugelaſſen, auf Geheiß Odins, den er an die einſt

[1] Auch Str. 34 ſieht Thôr eine vielhauptige Schaar mit Hymir daherfahren. Der gleichfalls von Thôr erſchlagene Thrivaldi ſcheint neun Häupter gehabt zu haben, Sn. Edd. 102. 103 ob. Vgl. Skîrn. 31.

[2] [Rigsm. 26. Sæm. 145, 26. 28.]

[3] In den alten Handſchr. folgt Æg. dr. unmittelbar auf Hym. qv.; Finn Magn., d. ä. Edda II, 283, 3.

geſchloſſene Blutbrüderſchaft erinnert. Bidar muß ihm den Becher reichen. Sogleich aber geräth Loki in Wortwechſel mit Göttern und Göttinnen. Bragi, der ihm den Sitz verwehren wollte, Idun, Geſion, Odin ſelbſt und ſeine Gemahlin Frigg, Freyja, Niörd, Tŷ, Frey und deſſen Diener Beyggvir, Heimdall, Skadi, Sif und Beyla, Beyggvirs Gattin, werden nach [165] einander von dem Trunkenen verhöhnt und ſchmählicher Dinge bezichtet. Frigg äußert, hätte ſie hier in Ägirs Hallen einen Baldur gleichen Sohn, ſo würde Loki nicht ungeſtraft bleiben. Dieſer rühmt ſich hierauf als Urheber von Baldurs Verſchwinden. Sif muß von ihm hören, daß ſie ihrem Gemahl ungetreu und Loki ſelbſt der Begünſtigte geweſen ſei. Da zittern alle Berge, Thôr kommt herangefahren und droht, den Läſterer mit dem zerſchmetternden Hammer zum Schweigen zu bringen. Aber auch ihn mahnt Loki an den künftigen verderblichen Kampf mit dem Wolfe, und als Thôr ihn oſtwärts empor zu werfen droht, daß er nicht mehr geſehen werde, ſpottet er der Oſtfahrten Thôrs, auf denen Dieſer ſich in den Handſchuhdäumling verkrochen und Skrîmirs Riemen nicht zu löſen vermocht habe. Erſt auf die vierte Bedrohung mit dem Hammer ſpricht Loki: „Ich ſang vor Äſen, ſang vor Äſenſöhnen, wozu der Sinn mich reizte, aber vor dir allein werd' ich hinausgehn, denn ich weiß, daß du zuſchlägſt.“ Er ſchließt mit einer Verwünſchung über Ägir, der das Bier zum Gelage bereitet.

Die proſaiſche Einleitung zu dieſem Eddaliede [1] und die Erzählungen der j. Edda (Sn. Edd. 79. 129) [166] geben noch weitere Züge zu dem Mythus von Ägirs Gaſtgebot. Sowie Odin, als die Äſen Ägir bewirtheten, am Abend blanke Schwerter in den Saal hatte bringen laſſen, bei deren Glanze man keines andern Lichtes benöthigt war, ſo läßt nun Ägir lichtes Gold auf den Eſtrich ſeiner Halle tragen, wovon dieſelbe, wie durch Feuer, erleuchtet wird, daher das Gold in der Dichterſprache Ägirs Feuer, Ägirs Licht ꝛc. heißt; Bier und andrer Bedarf ſchafft ſich ſelbſt herbei, auch iſt dort eine große Friedſtätte. Thôr befindet ſich beim Beginn des Mahles auf der Oſtfahrt, Trölle zu ſchlagen.

Die Bedeutung des Gaſtverkehrs der Äſen mit Ägir iſt bereits

[1] Bei dieſer Einleitung iſt ohne Zweifel eine vom Inhalt des Liedes verſchiedene Darſtellung des Mythus benutzt. Die Erzählung, wie Fimafeng von Loki erſchlagen und Letzterer dann von den Äſen verfolgt wird, paſst nicht zum Anfange des Liedes, woſelbſt Loki, ohne irgend einen Bezug auf jenen Vorgang, neu hinzukommt.

angegeben. Unter den bei ihm Verſammelten ſind beſonders auch ſämmtliche Götter des Vanenſtammes und die letzterem befreundeten Lichtalfe, denn ſoll das Meer beſänftigt ſein, ſo müſſen die milden Luftgeiſter walten. Freys Diener Beyggvir, Bieger, den Loki als den kleinen, wedelnden, feigen verſpottet, und deſſen Gattin Beyla, Biegung, ſind Sommerlüfte, die nur leicht und ſchmeichelnd Gezweig und Halme biegen. Baldur iſt ſchon aus dem Kreiſe der Äſen verſchwunden, das Gelage findet, wie im [167] vorigen Mythus beſagt iſt, erſt im ſpäteren Theile des Sommers, nach der Sonnenwende, ſtatt. Wie der Saal des kriegeriſchen Odins von Schwertern erleuchtet war, ſo iſt es Ägirs Halle von blankem Golde, das auf den Eſtrich getragen worden. Im Grunde des Meeres ſind all die Schätze gehäuft, welche die gierige Flut verſchlungen hat. Rân, Raub, Ägirs Gemahlin, beſitzt ein Netz, womit ſie ihre Beute hinabzieht (Sn. Edd. 129). Nach der Saga von Fridthiof zertheilt dieſer Held, als der ſtürmiſche Ägir ihm und ſeinen Schiffsgenoſſen Verderben droht, einen Goldring, denn Gold ſoll man an den Gäſten ſehen, die in Räns Säle zur Herberge kommen (Fornald. S. II, 78. 494). Im Leuchten des windſtillen Meeres mochte man den Glanz des verſunkenen Goldes ſpielen ſehn. Ägirs Diener Eldir, Feurer, iſt es wohl, der für ſolche Beleuchtung zu ſorgen hat[1]. Daß bei Ägirs Mahle das Bier ſich ſelbſt herbeiſchafft, damit iſt die flutende Bewegung des Meeres bezeichnet (vgl. Edd. Havn. I, 149. Note 3), gemäß obiger Erklärung des Braukeſſels.

Hat nun aber der Jötun Ägir, nach dem vorhergehenden Mythus, von Anfang an nur übelwillig ſich zur Bewirthung der Götter verſtanden, ſo iſt [168] auch der Friede ſeines Mahles ein unſicherer. Sie befinden ſich hier in einem ihnen unheimiſchen Gebiete, wo Loki mit ſeinen boshafteſten Schmähungen Zugang hat. Schon iſt Baldur ſeiner verderblichen Anſtiftung, der er ſich rühmt, unterlegen, ſeine Frechheit wächſt und er zweifelt nicht, eine Feſtlichkeit ſtören zu können, die zum voraus wenig Gewähr ihres Beſtandes hat. In derſelben Zeit, da die Götter ſich mit Ägir vertragen, hat ja ſchon die Abnahme des Lichtes begonnen, die in Loki vertreten iſt. Auch ſchien es bereits, als ſollten

[1] Vgl. im Räthſelliede der Herv. S., Fornald. S. I, 478: Eldis brûdir. Lex. myth. 59.

die Sommerweſen der Hülfe Thôrs, ihres getreuen Schirmers, entbehren. Aber noch iſt er des Hammers gewaltig und auch dießmal im Augenblicke der Noth unverſehens gegenwärtig. Wie er durch Beiſchaffung des Keſſels die Halle Ägirs wirthbar gemacht, ſo weiß er auch den bedrohten Frieden des Mahles noch kräftig zu behaupten.

16. Midgardsſchlange.

Die Weiſſagung der Vala verkündet in der Schilderung des Weltendes (Vsp. 50. 56. 57. Lex. myth. 859):

Midgardsſchlange ſchwellt die Wogen; Thôr ſchreitet zum Kampfe mit ihr, zornmüthig erſchlägt er ſie; alle Männer werden die Heimathſtätten räumen; kaum neun Schritte kommt er von ihr. Die Erde ſinkt in's Meer.

[169] Die j. Edda (71 bis 73) ſagt umſchreibend, dann tobe das Meer an die Lande, weil die Midgardsſchlange in Jötunzorn ſich wende [1] und an das Land hinaufſtrebe; ſie blaſe ſoviel Gift, daß ſie Luft und Waſſer all beſprenge; Thôr geb' ihr den Tod und ſchreite neun Schritte

[1] „firir þvî at þâ snŷz Midgardzormr î jötunmôði.“ Dieß iſt aus Vsp. 50 entnommen, wo es heißt: „snŷz Jörmungandr î jötunmôði.“ Auch in Sn. Edd. 32 erſcheint Jörmungandr identiſch mit der Midgardsſchlange: „Jörmungandr, þat er Midgardsormr.“ Ebenſo bei dem Skalden Bragi, Sn. Edd. 101 (Lex. myth. 209). Hiemit übereinſtimmend wird Jörmungandr unter den Schlangennamen aufgeführt, Sn. Edd. 180, während gandr unter den Benennungen des Wolfes, ebd. 178 f. 222, nicht vorkommt. Dagegen iſt nach Raſk und Afzelius, in den Regiſtern zu Sn. Edd. 378 und Sæm. Edd. 283, unter Jörmungandr der Wolf Fenrir gemeint. Für dieſe Anſicht zeugt nicht bloß die einzige Stelle der Eddalieder, welche jenen Namen gibt, die angeführte Str. 50 der Vsp. (Sæm. Edd. 8, auch Sn. Edd. 74), nach ihrem vollſtändigen Zuſammenhange: „Jörmungandr wendet ſich (snŷz) in Jötunzorne; die Schlange (ormr) drängt die Wogen, aber der Adler ſchreit.“ Auch ſonſt wird gandr gleichbedeutend mit úlfr, vargr gebraucht. (Vgl. Hrafn. 10: „gavndom riđo,“ mit Hyndl. 5, Sn. Edd. 66 und Sæm. Edd. 146, ſ. auch Landn. 486, Edd. Havn. I, Gl. 511, Lex. isl. I, 268.) Jörmungandr iſt: lupus maximus (ſ. über iörmun D. Gramm. II, 448 f.). Wenn nach Vsp. 56 und Æg. 58 Thôr gegen den Wolf zu kämpfen geht, ſo iſt Dieß ebenſo zu nehmen, wie wenn nach Grimn. 23 die Einherien zum Kampfe mit dem Wolf ausziehen; durch den Wolf Fenrir, das furchtbarſte der götterfeindlichen Ungeheuer, das zuletzt den Äſenvater Odin ſelbſt verſchlingt, wird der große Endeskampf überhaupt bezeichnet.

von da hinweg; dann fall' er todt zur Erde von dem Gifte, das sie auf ihn geblasen.

[170] Im Eddaliede von Hymir (Str. 22) heißt Thôr: der die Geschlechter schirmt, der Schlange Alleintödter.

Die Erde geht nach nordischem Glauben im Wasser unter, während der Himmel vom Feuer zerstört wird. Solche verderbendrohende und zuletzt wirklich vertilgende Gewalt des Wassers ist die Midgardsschlange. Sie ist darum eine der furchtbaren Zeugungen Lokis, des Endigers, mit Angrboda, der Angstbotin. Bekannt mit den unheilkündenden Weissagungen, warf Odin sie in die tiefe See, von der die Erde umgeben ist, und die Schlange wuchs so sehr, daß sie mitten im Meer um alle Lande liegt und sich in den Schwanz beißt (Sn. Edd. 32. Hym. 22). Daher auch ihr Name Midgardsschlange (Miðgarðzormr), denn Midgard ist eben die bewohnte Erde, die, ihre künftige Beute, von ihr umgürtet wird. Das Bild ist von der riesenhaften Seeschlange hergenommen, die man da und dort im Meere gesehen haben will, der man aber noch niemals habhaft geworden ist. So lange die Welt ihren Gang hat, liegt die Midgardsschlange, wie im Mythus von Hymir, weit außen in der Tiefe des Oceans und ihre Bewegung ist nur aus der Ferne in der stürmischen Brandung des Meeres erkennbar; wann aber einst der Endestag hereinbricht, dann schwellt sie mächtiger die Wogen und strebt ungestüm an das Land herauf.

[171] Thôr, der Sohn Jörds, der Schutzgott Midgards und seiner Bewohner, ist der geborene Gegner jenes Ungeheuers, das der Erde Verderben droht. Bei Útgardsloki und auf dem Fischfange mit Hymir versucht Thôr sich an der Schlange; es sind kecke Vorspiele des künftigen, für Beide verderblichen Kampfes [1]. Bei diesem letzten Kampfe werden die Menschen von ihrer Heimathstätte verdrängt und als Thôr, beschäumt vom Gifte der Schlange, niederfällt, da sinkt die Erde in das Meer. Doch ist auch die Schlange tödtlich getroffen und so kann zum andernmal eine frischgrüne Erde aus dem Meer aufsteigen; die Strömungen fallen und der Aar fliegt überhin, der auf dem Gebirge Fische fängt (Vsp. 59).

[1] Darum kann auch die Midgardsschlange auf der Ausfahrt mit Hymir nicht von Thôr erschlagen sein (vgl. Sn. Edd. 63); sie wird nur von ihm geschreckt und bleibt für die letzte Zeit aufgespart.

Die kurzabgebrochenen Zukunftsprüche der Vala von der Wiedergeburt der Welt lassen auch über das Schicksal der Götter manigfachen Zweifel übrig. In Beziehung auf den Mythus von Thôr ist nur anderwärts, im Eddaliede von Vafthrûdnir (Str. 51. Sæm. Edd. 37. Sn. Edd. 76), gesagt, daß Môdi und Magni den Miölnir haben und dem Kampf ein Ende machen werden. Im Untergange der alten Erde ward die ihr beigegebene Gotteskraft entbunden, [172] aber auch die neuaufgetauchte bedarf einer solchen zu ihrem Frieden und Gedeihen; in Thôrs Söhnen vererben und verjüngen sich die Eigenschaften des Vaters, Âsenmuth und Âsenstärke, die in Jenen herausgestellt waren; mit dem Hammer, dem Werkzeug und Sinnbilde seiner schützenden und segnenden Wirksamkeit, geht auch diese in das neue Weltleben über.

So durchmißt Thôr im Kampfe mit den Elementen seine Götterbahn, bis er zuletzt, ein fallender Stern, im Unendlichen wieder verschwindet. Ist aber die Sagendichtung eines Volkes zu allseitiger Ausbildung durchgedrungen, so umschließt sie mit den göttlichen Dingen auch die menschlichen und an die Götterſage reiht sich eine ihr nach Geist und Form entsprechende Heldensage. Die Helden sind Träger der Vorstellungen, die das Volk, welches sie feiert, sich von der Bestimmung und dem Schicksal der Menschheit gebildet hat; in ihren Charakteren, Thaten und Geschicken beleben sich die bei ihm herrschenden Gedanken über das Edle und Tüchtige in der menschlichen Natur und dessen Gegensätze, über die Höhen, die sie ankämpfend erstreben soll, und die Schranken, die ihrem Übermuthe gesetzt sind. Die Sage von den Göttern, den Schöpfern, Erhaltern und Lenkern des Weltalls, wird zwar in diesem auch dem [173] Menschen seine Stellung anweisen und dessen Geschichte in den Grundzügen vorzeichnen. In diesem großen Verbande jedoch kann seine Erscheinung nur eine sehr untergeordnete sein. Darum sucht er sich ein eigenes Feld, wo er seine Neigungen und Leidenschaften, seine Bestrebungen und Kämpfe, sein Lieb und Leid, seinen Glanz und seinen Untergang in vollständiger Darstellung ausbreiten kann, wo er selbst in den Vordergrund tritt, wenn auch abhängig von den waltenden Göttern und eben Das vollziehend und

erlebend, wozu er von ihnen berufen ist. Dieses irdische Gebiet der poetischen Weltanschauung, diese kleine, doch näherliegende Welt in der größen, unabsehbaren, ist die Heldensage.

Im nordischen Göttermythus wird die Schöpfung des Menschen erzählt, sein Erdenschicksal angedeutet, sein künftiger Antheil an den Freuden und dem Kampfe der Götter verkündet. Um die gleiche Achse bewegen sich nun auch größere und kleinere Kreise der Heldensage, in denen jene Vorbestimmungen erfüllt, die einstigen, höheren Geschicke vorbereitet werden. Die Götter steigen selbst hernieder oder senden ihre Boten und greifen, je nach ihren Eigenschaften und Zwecken, anregend oder hemmend, hülfreich oder feindselig, in das menschliche Treiben ein. Daß zumeist Odin, der Erwecker alles Geistes und des kriegerischen insbesondere, der Einherien künftiger Führer zum [174] Weltkampf, in den Geschichten der Kriegshelden thätig sei, läßt sich zum voraus erwarten; er steht am Anfang und Ende ihrer Sagen. Aber auch Thôr hat seinen Antheil an der Heldensage. Der eigenste Schirmer der Erde und ihrer Bewohner kann den irdischen und menschlichen Begebnissen nicht fremd sein. Seine Gemeinschaft mit den Menschen ist in der Göttersage durch die Aufnahme Thialfis in sein Geleit und seine Kampfgenossenschaft angezeigt und dasselbe Verhältnis ist nun auch, von andrem Standpunkt aus, in der Heldensage aufweisbar. Wenn er gleich in dieser, worin der kriegerische Geist im eigentlichen Sinne vorherrscht, viel seltener auftritt, als Odin, so geschieht es doch eben genug, um die bedeutendsten Beziehungen, in welchen jene beiderlei Gebiete der Sagendichtung sich berühren können, auch seinerseits zur Erscheinung zu bringen. Als ein reines Verhältnis beider kann es nicht betrachtet werden, wenn im Verlaufe der Zeit Götter und Göttergeschichten mehr oder weniger in menschliche Helden und Thaten sich umgewandelt haben, wenn z. B. bei Saxo und vielleicht schon in den ihm vorgelegenen Überlieferungen Balder und Hother als irdische Heerkönige sich bekriegen, Odin und Thôr aber nebst anderen Göttern, als solche, an dem Kampfe Theil nehmen. Mögen auch derartige Umwandlungen, wenn ein neuer Geist in sie eingeht, zu eigenthümlichem Leben erwachsen können, so sind [175] sie doch immer eine Miskennung und Trübung des ursprünglichen Mythengehaltes und rechtfertigen keineswegs die Ansicht, als wäre in dieser menschlichen Gestaltung der Götterfabel das natürliche

Entſtehen der Heldenſage überhaupt zu ſuchen. Wo Götter- und Heldenwelt, ſich gegenſeitig ergänzend und erklärend, zuſammenbeſtehen, da iſt offenbar auch der vollere und geſundere Zuſtand der Sagenpoeſie. Vermöge dieſes harmoniſchen Zuſammenſeins werden die höheren Weſen, wo ſie in die Heldenſage einſchreiten, in dem gleichen Charakter und denſelben Ideen handeln, die in den Göttermythen begründet ſind. Eine ſolche Übereinſtimmung wird ſich, bezüglich auf Thôr, an der Sage von Starkad nachweiſen laſſen, die auch in andrer Hinſicht einen merkwürdigen Übergang bildet; der Gott wirkt auf das Schickſal dieſes Sagenhelden ebenſo charakteriſtiſch ein, wie er, nach früher angeführten Beiſpielen, manchmal noch in hiſtoriſcher Zeit ſeinem in der Götterſage ausgeprägten Weſen entſprechend den Menſchen erſchien. Zum vollkommenſten Einklange jedoch verbinden ſich beiderlei Sagengebiete, wenn dieſelbe ſinnbildliche Geſtaltung, die in der Götterwelt waltet, ſich auch der menſchlichen Dinge bemächtigt, und in dieſem Verhältniſſe zu den Göttermythen von Thôr werden ſich die ſchließlich folgenden Sagen von Hálfdan bewähren, deſſen Heldenthum ſelbſt, wie dasjenige des Gottes, ein durchaus bildliches iſt.

[176] 17. Starkad.

Veturlidi, ein heidniſcher Skalde vom Schluſſe des zehnten Jahrhunderts, nennt in dem erhaltenen Bruchſtück eines ſeiner Lieder (Sn. Edd. 103) mehrere von Thôr bezwungene Jötunweſen. Er ſpricht darin zu Thôr: „Starkad ſtürzteſt du (steypdir Starkadi)!“ Ausführlicher gedenkt dieſer That die Saga von Hervör im Eingang (Fornald. S. 1, 412 f. vgl. 513 f.):

Ein Mann mit Namen Arngrim, Rieſe und Bergbewohner (risi ok bergbúi), holte ſich aus Ymirs Lande (Ymislandi) deſſen Tochter Âma. Sohn dieſer Ehe war Hergrim, genannt Halbtröll; er war bald bei Bergrieſen (bergrisum), bald bei Menſchen, Stärke beſaß er gleich Jötunen, war ſehr zauberkundig und ein großer Berſerk. Er nahm aus Jötunheim Ögn Álfaſprengi und hatte von ihr einen Sohn Grim. An den Öl- oder Álafällen (vid Ölfossu, a. Álufossa) wohnte Starkad, geheißen Álajunge (Starkadr Áludrengr), Abkömmling von Thurſen, auch ihnen gleich an Stärke und Art; ſein Vater hieß Störkvid. Ögn Álfaſprengi war Starkads Verlobte, aber Hergrim

raubte sie ihm, als Starkad nördlich über Elivogar gezogen war. Nach seiner Rückkunft forderte er Hergrim zum Holmgang um die Frau. Sie kämpften am obersten [177] Falle[1]. Starkad hatte acht Hände und schlug mit vier Schwertern auf einmal; ihm ward der Sieg und Hergrim fiel. Ögn sah ihrem Zweikampfe zu und als Hergrim gefallen war, durchstach sie sich mit einem Schwert und wollte nicht mit Starkad vermählt sein. Starkad nahm nun alles bewegliche Gut (fé) Hergrims an sich und behielt zugleich dessen Sohn Grim, der bei ihm groß und stark heranwuchs. Eines Herbstes war großes Disenopfer angerichtet bei König Álf, dem König über Álfheim (Álfheimar); so hieß damals das Land zwischen Gautelf und Raumelf. Álfhild, des Königs Tochter, gieng zum Opfer; sie war schön, wie kein andres Weib, und das ganze Volk in Álfheim war schmucker, als jedes andre derselben Zeit. In der Nacht aber, als Álfhild die Heiligthümer bestrich, nahm Starkad Áludreng sie hinweg und mit sich heim. König Álf rief da zu Thór, daß nach Álfhild gesucht werde; nachmals aber erschlug Thór den Starkad und ließ Álfhild zu ihrem Vater ziehen mit Grim, Hergrims Sohne. Als dieser zwölf Winter alt war, zog er auf Heerfahrt und ward der größte Kriegsmann. Er freite Bauggerd, Álfhilds und Starkads Tochter, nahm seine Wohnstätte auf der Insel Bólm bei [178] Hálogaland und ward nachmals Eygrim Bólm genannt.

Auch die Saga von Gautrek (Fornald. S. III, 15) erzählt, daß Starkad Áludreng, ein sehr kundiger Jötun mit acht Händen, aus Álfheim Álfhild, die Tochter des Königs Álf, geraubt. Dieser aber um ihre Wiederkunft zu Thór gerufen, hierauf Thór den Jötun erschlagen und Álfhild zu ihrem Vater heimgebracht habe. Sie hat hier von Starkad einen Sohn, Störvirk.

Sollen diese Überlieferungen vom Jötun Starkad, wenn nicht in jeder Einzelheit, doch in den Grundzügen aufgehellt werden, so stellt sich vor Allem anschaulich und eigenthümlich heraus, daß Starkad an Wasserfällen wohnt und kämpft; derselbe Strom, Öl oder Ála, nach dem diese Fälle benannt sind[2], gibt auch dem Jötun den Beinamen Áludreng, Álas Junge. Zugleich fällt auf, daß mit dem Namen Starkaðr die Form Störkuðr wechselt (Fornald. S. I, 381. 383 bis 385. III, 17); uðr ist Wallung, Welle (at yða, æstuare), daher Name einer der Töchter Ägirs (Sn. Edd. 185), und steht auch unter den Benennungen der Ströme (Sn. Edd. 218[a]; vgl. 217[b]), Störk-uðr

[1] „vid enn efsta foss at Eydi."

[2] Lex. myth. 648: „ad Alufossas (cataractem Norvegiæ)."

also Starkwelle, und diese Zusammensetzung bestätigt sich durch den ganz ähnlich gebildeten [179] Namen des Vaters Störk-vidr, Starkwald. Beachtet man noch, daß der Skalde für die Bezwingung Starkads durch Thôr ein Zeitwort (steypa) gebraucht, das einen jähen Sturz ausdrückt (vgl. steypir, m. præcipitium), daß nach einer späteren Stelle der Gautreksſage (Fornald. S. III, 37) Hlôrridi den Jötun vor einem Fels (fyrir hamar nordan) bezwang und daß die acht Riesenhände an so viele Stromarme gemahnen, so erscheint Störkud selbst als der gewaltige Fall der Âla. Von ihr trägt er den Beinamen, während der Name seines Vaters den Urwald dunkeln läßt, aus dem Störkud hervorkommt. Thôr, der Bekämpfer der Jötune, schleudert ihn vom schroffen Fels herab; rücklings, mit gespreizten acht Händen, stürzt der brüllende Wasserriese nieder und noch jeden Augenblick sieht man ihn im grauenvollen Sturze begriffen. Auch in Geirröds Töchtern Giâlp und Greip hat Thôr wilde Gebirgsströme bewältigt und bedeutsam nach beiden Seiten verbindet Veturlidi die zwei Mythen im gleichen Stabreim [1]: „Starkad stürztest du, standest über der todten Giâlp (Sn. Edd. 103)!“

Von der Hauptgruppe aus verbreitet sich weiteres Licht. Dreifach erlautet der Name Grim in dem riesenhaften Stamme, mit dem Störkud zusammentrifft; Grims Vater ist Hergrim, der Sohn Arngrims. Nun ist aber Grim oder in Zusammen[180]setzung Fossegrim, noch in heutiger Volkssage, ein Dämon norwegischer Wasserfälle (Lex. myth. 679. Faye 57). Störkuds siegreicher Kampf mit Hergrim [2] ergibt sich damit als die brausende Begegnung zweier Bergströme; der mächtigere von beiden, der achthändige Jötun, wird des andern Meister. Ihr Streit erhob sich am obersten Falle um Störkuds Braut, Ögn Âlfasprengi aus Jötunheim, in der voraus ein gleichartiges Wesen zu vermuthen ist. Ögn, Spreu, Âlfasprengi, Sprenge der Âlfe, Zerstäubung oder Spreng-

[1] [wie auch Lit und Hyrrokin verbunden sind, S. 144.]

[2] In Fornald. S. haben diese Namen langen Vokal: Grîmr, larvatus; einfacher scheint: Grimr, sævus (gewöhnlich: grimmr), altsächs. und angels. grim. [Saxo VII, 124, 3: Grimmo. Vgl. nachher S. 198 [114].] Hergrimr, der Heergrimme, Verheerende; oder statt Hiörgrimr, der Schwertgrimme, wie auch Störkud Schwerter (blinkenden Wellenschlag) führt? Vgl. D. Gramm. II, 460 f. 561. Die beiden „Grîmar“ mit den ebenso benannten Trinkhörnern (Fornm. S. III, 138 bis 140, vgl. 190 bis 192) lassen sich gleichfalls auf das mythische Stromgeschlecht zurückführen. [Vgl. S. 66 [40] Útgardsloki's Trinkhorn.]

regen der Lichtgeiſter [1], iſt ein ſchimmernder, jungfräulicher Staubbach, der auch aus Jötunheim, dem Gebirge, kommt und um den die beiden Stromrieſen, zwiſchen denen er niederſprüht, ſich zu reißen ſcheinen. Hergrim hat Ögn [181] geraubt, als Störkud nördlich über Elivogar gezogen war, als der Stromlauf im Winterfroſt ausblieb; Elivâgar, die mythiſchen Eisſtröme, über die Örvandil von Thôr getragen wird, bedeuten die ſtrengſte Winterkälte. Bei ſeiner Rückkehr im Frühjahr, wann die Bergſtröme im Eisbruch überſchwellen, ſtürmt Störkud mit acht Händen und vier Schwertern gegen den Nebenbuhler an. Ögn ſieht dem furchtbaren Kampfe zu und als Hergrim weggerafft iſt, ſinkt ſie mit hinab. Störkud bemächtigt ſich nun aller fahrenden Habe Hergrims, ſeines ganzen beweglichen Waſſerreichthums, und nimmt auch deſſen Sohn Grim, etwa einen Nebenſtrom desſelben, zu ſich.

In aufſteigender Linie eröffnen ſich, bezüglich auf Hergrim und ſein Geſchlecht, fernere Anſchauungen. Er hat den Zunamen Halbtröll [2], was dahin erklärt wird, daß er bald bei Bergrieſen, bald bei Menſchen geweſen ſei; er ſtrömt theils durch Bergwildnis, theils durch bewohntes oder beſuchtes Land; ein großer Berſerk iſt er vermöge ſeiner tobenden Brandung. Sein Vater Arngrim, Adlergrimm, ganzer Rieſe und Felsbewohner, führt noch höher auf das Gebirg, von dem er wie ein Aar herniederrauſcht. Arngrim hat ſeinen Sohn Hergrim mit Âma, der Tochter [182] Ymirs, erzeugt; dem Lande dieſes Letztern wird zwar in derſelben Saga (Fornald. S. II, 411. 511), wie nachher dem Gebiete des Königs Alf, ſeine geographiſche Lage angewieſen, man wird aber mit Recht den mythiſchen Geſichtspunkt feſthalten. Ymir, der Urrieſe, der reifkalte Jötun (Vafþr. 21), von dem alle andre ſtammen (Hyndl. 32), erſcheint auch hier nicht fremdartig; anſchaulicher jedoch ergibt ſich der Fortſchritt in der Gebirgswelt, der bereits bis zur Eisgrenze geführt hat, wenn

[1] Landn. 237: „þórer þussaspreingr (gigantum disruptor).“ Sn. Edd. 102: „â haussprengi Hrûngnis,“ auf den Schädelbruch, Schädelſprenger Hrûngnirs, Thôr. Lex. isl. at sprengia, dirumpere; sprengr. m. ruptura, diruptio. Ihre, Gloss. II, 734: ›prenga, conspergere; sprenga, disrumpere. Oder etwa urſprünglich Álfaspræni? Lex. isl. at spræna, scaturire; spræna, f. rivulus.

[2] Hálftröll iſt in Egils S. 1 Beiname eines Mannes. Vgl. ebd. 22: hálfbergrisi; Fornald. S. I, 411: risar ok hálfrisar. D. Gramm. II, 633. Geijer, Svearik. häfd. I, 410.

für „Ymir“ an dieſer Stelle Hymir geleſen wird, wie denn auch anderwärts die beiden ähnlich lautenden Namen verwechſelt ſind[1]. Hymir iſt der Eisjötun, der ſeinen Hauptſitz an und in den arktiſchen Meeren hat, wo Thôr ihn aufſucht, und deſſen Tochter nun im ewigen Eiſe des Hochgebirgs einen paſſenden Hausſtand findet, als Mutter jötuniſcher Stromfälle[2].

[183] So erſchließt ſich in dieſen Mythen das Leben der nordiſchen Bergſtröme, ihr Stufenfall vom Urſprung an, ihr Lauf durch Wildnis und Anbau, ihr manigfaltiger Charakter, ihre Verzweigung und ihr ringender Zuſammenfluß zum letzten, gewaltigſten Sturze. Der Eindruck dieſer mächtigen Naturerſcheinungen auf das Gemüth der Anwohner iſt auch anderwärtig bezeugt. Thôrſtein Raudnef, ein Isländer, hielt den Waſſerfall, nach dem ſein Beſitzthum benannt war, heilig und brachte ihm Opferſpenden (Landn. 341). Auch der norwegiſche Foſſegrim empfängt zum Opfer ein weißes Böcklein, das in den Fall geworfen wird; dafür lehrt er Geige und andres Saitenſpiel, er greift über des Spielmanns rechte Hand und führt ſie ſo lange hin und her, bis das Blut aus jeder Fingerſpitze ſpringt; dann hat der Lehrling ausgelernt und kann ſpielen, daß die Bäume tanzen und die Waſſer in ihrem Sturze anhalten.[3] In ſolche Schule, [184] wo der Waſſerfall

[1] Sn. Edd. 61 bis 63 gibt, in der Erzählung von Thôrs Fahrt zu Hymir, den Namen des Jötuns abwechſelnd Ymir und Hymir.

[2] Âma wird in Sn. Edd. 210b unter den tröllqvenna heiti aufgeführt; im Lex. isl. findet ſich: âma, amphora, und dieſe Bedeutung des Wortes taugt wohl für die Mutter der Bergwaſſer. Zugleich aber erinnert dasſelbe an jene vielhauptige âma in Hymirs Halle (Hym. 7). Zwar ſpricht der Zuſammenhang dringend dafür, daß dort âma nicht als Eigenname, ſondern für amma, Großmutter, genommen ſei, doch iſt abermals ein Schwanken zwiſchen ähnlichen Wörtern bemerklich (vgl. Fornald. S. I, 513), während beide Mythen auf ein Weſen, als Urquell der Waſſerſtröme, hinleiten. Sonſt iſt noch in Æg. 34 von Mädchen (Töchtern) Hymirs die Rede. In Hym. 16 heißt Hymir: „Hrûngnirs grauer Redegeſelle (spialli)“; Dieß ſcheint doch mehr als bloße Umſchreibung des Wortes Jötun zu ſein und mag auf die alte Befreundung des Eiſes mit dem Felsgebirge hinweiſen. Vgl. S. 68, Anm. 4.

[3] Faye 57. D. Myth. 278 [461. 559. K.]. Der zaubermächtige Harfner Quintalin in der Saga von Samſon dem Schönen, Cap. 5 ff. (Biörner, Nordiska Kämpa Dater, Stockh. 1737), der Sohn eines Müllers von einem dämoniſchen Weibe (gydiu), das unter dem Waſſerfall der Mühle lag, gehört, ſeines fremdlautenden Namens unerachtet, der nordiſchen Verſtellung an. [Fornald. S. II, 241. 243.]

die Saiten rührt und der Sturm die Harfe schlägt (Vsp. 34), giengen auch die Sänger der altnordischen Naturmythen.[1]

Zweifelhafter, als das Bisherige, ist Thórs Verhältnis zu Álfhild, die er aus der Gewalt Störkuds befreit; diese wunderschöne Tochter des Königs Álf aus Álfheim, dessen Bewohner alle durch Schönheit ausgezeichnet sind, scheint ein mythisches Wesen von dem noch wenig bekannten Geschlechte der Lichtálfe zu sein und es verhüllt sich hier wohl ein Seitenstück zu den Göttersagen, in welchen Thór Idunns und Freyjas jötunische Werber straft. Auch die [185] Angaben über Grims weiteres Schicksal und über Störkuds Nachkommenschaft sind dunkel und in ihnen beginnt die Verwirrung des Jötunmythus mit der Heldensage.

Starkad (bei Saxo Starcatherus) heißt nämlich auch ein berühmter nordischer Held, dessen Thaten und Schicksale, auf der Grenze zwischen Sage und Geschichte spielend, sich in Saxos Werke durch mehrere Bücher hinziehen, aber auch durch anderwärtige Denkmäler in altnordischer Sprache ergänzt und erläutert werden. Dieser Starkather, Storverks Sohn, soll, nach Saxo (VI, 102 f.), aus derjenigen Gegend herstammen, welche, östlich von Schweden, nunmehr von Esthen und andern barbarischen Völkern weithin eingenommen sei; worunter, wenn man es in die mythische Weltkunde zurück übersetzt, Jötunheim zu verstehen ist[2]. Saxo selbst fügt als fabelhafte Volksmeinung bei, Starkather

[1] Obige Erklärung des Mythus, wie sie diesem selbst enthoben ist, wird durch folgende Schilderung der norwegischen Wasserfälle und namentlich des Olafoss auch äußerlich bestätigt und veranschaulicht: „Die Namen der Wasserfälle alle zu nennen, wäre eben so ermüdend als unmöglich. Jedes Thal, ja fast jeder Fels hat seinen eigenen, und fast alle sind sie in Form, im Ansehen, in der malerischen Wirkung verschieden. Bald sieht man hier einen donnernd toben, bald schlängelt sich dort einer wie ein silbernes Band, wie ein Netz oder eine Schärpe, die sich vom Gipfel ablöst und in den Lüften flattert; hier bedeckt einer eine ganze Felsenwand, dort rauscht ein anderer mit einem Bogensturz in's Thal hinab, zuweilen vereinigen sich mehrere noch auf der Höhe, und dann gewährt der Herabsturz, wie z. B. beim Olafoss [vid Álufossa], wo sich hoch in der Wolkenregion die schon breit schäumenden Gewässer auf der nackten röthlichen Felsabdachung zu einem breiten Schaumbette versammeln, einen imposanten Anblick." Neigebaur, Neuestes Gemälde von Schweden, Norwegen und Dänemark, Wien 1833 (Schlitzs Allgemeine Erdkunde, B. 25), S. 276.

[2] Vgl. Müller, krit. Unders. 77 ff.

sei von Riesen entsprossen und diese Abstammung habe sich durch die ungewöhnliche Zahl seiner Hände kund gegeben; der Gott Thôr aber habe ihm die vier überzähligen ausgerissen und damit seine Riesengestalt auf menschliches Maß herabgebracht.

Bestimmter leitet die angeführte Saga von Gautrek den Ursprung des Helden Starkad von dem gleich[186]namigen Jötun ab. Álfhild, welche Dieser entführt hatte, kam, durch Thôr befreit, schwanger zurück und gebar einen Sohn Stôrvirk (Stôrvirkr, auch Stôrverkr), der, schwarz von Haaren, größer und stärker als andre Männer aufwuchs und ein gewaltiger Seeheld (víkingr) wurde. Stôrvirk raubte Ön, eine Tochter des Jarls Freki von Hálogaland, und erzeugte mit ihr den Sagenhelden Starkad. Allein so genau diese Erzählung lautet, so steht sie doch mit den derselben Saga einverleibten und dem Helden selbst zugeschriebenen Liederstrophen nicht im Einklange. Darin (Fornald. S. III, 37) sagt Starkad von seinen höhnischen Gegnern, sie glauben an ihm die Jötunlarve mit acht Händen zu sehen, den Hergrimstödter, den Hlörridi nördlich vor dem Fels der Hände beraubt; die Recken lachen, die ihn sehen, die häßliche Schnauze, den langen Rüssel, das wolfgraue Haar ꝛc.

Die Prosa drückt Dieß so aus, sie haben ihn einen wiedergeborenen Jötun geheißen. Der einfache Sinn der mythischen Anknüpfung wäre hiernach: der Held Starkad wurde wegen seines riesenhaften und abschreckenden Aussehens als der verjüngte Jötun gleichen oder ähnlichen Namens bezeichnet[1]. Die überzähligen [187] Hände gehören dem Jötun, nicht, wie bei Saxo, dem Helden an. Die genealogische Verbindung Beider aber wird bei solcher Ansicht müßig und beruht auf späterem Misverstehen. Stôrvirk, der Großwirkende, Thatgroße, und Ön, Arbeit, mit ihrem Vater Freki, dem Frechen, Kecken, und dessen Söhnen Fiöri und Fýri, Lebendig und Feurig, bilden eine allegorische Stammtafel des Helden, auf seine Thatkraft, nicht auf seine Gestalt, bezüglich. Die absichtliche, fortlaufende Umsetzung der naturbildlichen Namen in ähnlich lautende, dem Heldenthum angepaßte, ist unverkennbar; aus Ögn, Spreu, ist Önn, Arbeit, aus Störkviðr, Starkwald, ist

[1] Nach Sn. Edd. 127 f. kann in der Skaldensprache der Mann auch mit Jötunnamen bezeichnet werden und ist Dieses die ärgste Verhöhnung oder Schmährede.

Stôrvirkr, Großwirker, geworden und für Störkudr, Starkwelle, tritt Starkadr [1], der Erstarkte, ein. Ob sich in dem Anklange dieser beiden, ursprünglich ganz verschiedenen Namen der Knoten geschürzt habe, wodurch der Jötunmythus mit der Heldengeschichte, wenn gleich nur äußerlich, verbunden wurde, läßt sich nicht mehr entscheiden, aber die sonst nicht ungewöhnliche Verwandlung einer mythischen Person in eine heroische oder scheinbar geschichtliche, die mit jener im Grunde gleichwohl nur eine ist, kann für den vorliegenden Fall [188] zum voraus nicht angenommen werden, da schon das alte Lied den Jötun und den Helden auseinander hält und die Wiedererscheinung des Erstern im Letztern als einen Spott darstellt.

Eine weitere und bedeutendere Beziehung des Helden Starkad zu den Mythen von Thôr zeigt sich in der Vorbestimmung seines Schicksals. Die Saga von Gautrek (Fornald. S. III, 32 f.) läßt Starkads Geschicke durch die Gunst Odins, der unter dem Namen Hrossharsgrani sein Erzieher ist, und die Abgunst Thôrs, vor einer richterlichen Versammlung, welche nur die der Âsen sein kann, auf folgende Weise festsetzen:

Thôr, darüber ungehalten, daß Álfhild, die Mutter von Starkads Vater, einst einen Jötun dem Âsathôr vorgezogen, bestimmt ihrem Enkel Starkad, daß er weder Sohn noch Tochter haben und so sein Geschlecht beschließen solle. Odin schafft ihm, daß er drei Menschenalter zu leben habe; Thôr, daß er in jedem derselben ein Nidingswerk, eine Schandthat, vollbringe [2]. Odin verleiht ihm das beste Waffenzeug und Gewand. Thôr versagt ihm Land- und Grundbesitz. Odin gewährt ihm fahrend Gut im Überfluß. Thôr legt auf ihn, [189] daß er niemals genug zu haben glaube. Odin gibt ihm Sieg und Geschicklichkeit zu jedem Kampfe. Thôr, daß er aus jedem eine Knochenwunde davontrage. Odin gibt ihm Dichtergabe, so daß er ebenso fertig dichte, als spreche. Thôr fügt hinzu, daß er vergesse, was er gedichtet. Odin läßt ihn bei den vornehmsten und besten Männern angesehen sein. Thôr spricht, er solle dem gesammten Volke (alþýdu allri) verhaßt werden. Die Richter bestätigen all Dieses durch Urtheilsspruch.

[1] Als Eigenname mit Substantivbiegung (D. Gramm. I, 769) und zwar zweifacher: gen. Starkads (Fornald. S. I, 412. III, 32) und Starkadar (ebd. I, 331. Sn. Edd. 268). Vgl. Anm. 106. [Lex. isl. II, 351 b: svasadr, al. svösudr.]

[2] Solchen Fluches von Thôr erwähnt auch das dem Starkad zugeschriebene Lied Vikarsbálk in derselben Saga (Fornald. S. III, 35).

Mangelhaft und verworren ist die Erwähnung dieser Schicksalssprüche bei Saxo (VI, 103), wo gesagt wird, Odin habe den zuvor schon durch ungewöhnliche Körpergröße ausgezeichneten Starkather nicht bloß mit tapferem Geiste, sondern auch mit Liederkunst begabt, um ihn als williges Werkzeug zum Verderben des norwegischen Königs Wikar zu gebrauchen; auch hab' er demselben darum drei menschliche Lebensalter verliehen, damit Starkather innerhalb dieser ebenso viele fluchwürdige Thaten vollbringe.

Die Vorbestimmungen, wie sie in der Saga vollständiger und in nothwendigem Gegensatz angegeben sind, bewähren sich durchaus, auch bei Saxo, in den Thaten und Geschicken des Helden. Ob und wie weit aber jene erst aus dem Charakter und den Schicksalen Starkads, wie solche sich in der Volkssage bereits darboten, herausgebildet worden oder umgekehrt [190] die Sage sich aus den einmal vorangestellten Verheißungen weiter entwickelt habe, wird kaum noch zu ermitteln sein. Wahrscheinlich hat Beides in der Art stattgefunden, daß die schon vorhandenen Sagen von Starkad auf obige Formeln zurückgeführt und dann diese wieder zur Abrundung und Füllung der um ihn gezogenen Sagenreihe fruchtbar gemacht wurden.

Sah man in Starkad eine Jötunlarve oder einen wiedergeborenen Jötun, oder galt er sonst für einen Abkömmling des Riesengeschlechts, so lag es freilich nahe, in Thôr, dem Bekämpfer der Jötune, auch seinen Gegner und den Urheber seiner Misgeschicke zu finden. Allein diese Anknüpfung wäre doch nur eine äußerliche. Daß, nach Gautreksaga, Thôr darum gezürnt habe, weil er einst von Álfhild dem Jötun nachgesetzt worden, erscheint als willkürliche Vermuthung; denn abgesehen von dem gegen die Abstammung des Helden Starkad von jener Álfhild obwaltenden Bedenken, erzählt die Saga vorher gar nicht, daß Thôr selbst um Álfhild geworben und Diese statt seiner den Jötun Starkad gewählt habe, sondern nur, daß sie von Letzterem weggeführt und von Thôr, den ihr Vater angerufen, Diesem zurückgebracht worden sei. Eine erschöpfende Erklärung der mishelligen Götterspräche muß auf den Gegensatz zwischen Odin und Thôr zurückgehen, der früherhin im Harbardsliede nachgewiesen wurde.

[191] Der Günstling des Kriegsgottes ist eben darum dem Schutzgotte des Ackerbaus zuwider. Wenn Thôr ihm Nachkommenschaft und

Grundbesitz versagt, so ist damit das unstäte Leben des Kämpen, gegenüber dem ansäßigen des Feldbauers, bezeichnet. Treffliche Waffen, reiche Beute an fahrendem Gut sind dagegen angemessene Geschenke des Kriegsgottes, welche hinwider Thôr durch die unersättliche Begierde verkümmert. Daß Jener den Helden bei den Großen beliebt, Dieser ihn dem Volke verhaßt macht [1], das beruht auf demselben Grunde, warum, laut des Harbardsliedes, dem Odin die Jarle, dem Thôr die Thräle zufallen.

Noch aus mehr historischer Zeit, vom Ende des zehnten Jahrhunderts, wird in der Erzählung von der dreitägigen Schlacht Styrbiörns mit seinem Vatersbruder, dem Schwedenkönig Eirek (Fornm. S. V, 245 ff.) Folgendes berichtet:

In der Nacht vor dem dritten Kampftage opfert Styrbiörn dem Thôr, auf Antrieb seines Pflegvaters Ûlf und des Volkes; da wird in seinem Lager ein rothbärtiger Mann gesehen, welcher [192] Unheil verkündigt. In derselben Nacht weiht sich Eirek, um den Sieg zu erlangen, dem Odin und erhält von einem großen Manne mit hereinhangendem Hut (so erscheint Odin irdischer Weise) einen Rohrstengel, den er über Styrbiörns Kriegsvolk werfen soll mit den Worten: „Odin hat euch alle!“ Mit diesem Wurfe kommt Blindheit über Styrbiörn und sein Heer und ein Bergsturz erschlägt dasselbe.[2]

Auch hier waltet der Gegensatz zwischen Odin und Thôr, doch ohne mehr ersichtliche innere Begründung, wenn nicht etwa in dem Umstande, daß Styrbiörn auf Verlangen des Volkes (wieder alþýdu) dem Thôr opfert, eine solche noch angedeutet ist.

18. Hâlfdan.

Hâlfdan (Hâlfdanr, Hâlfdan, bei Saxo Haldanus) ist ein Name, unter dem viele vorgeschichtliche Könige und Helden des Nordens vorkommen. Von mehreren dieser Hâlfdane sind sagenhafte Züge verzeichnet,

[1] Gautreks S. (Fornald. S. III, 34) bemerkt, daß Starkad wegen der Tödtung Vikars beim Volke (af alþýdu) sehr unbeliebt geworden sei. Bei Saxo (VIII, 152) gedenkt Starkather, wie er von den Schmieden in Thelemarken zerhämmert worden, und fügt bei:

Hic primum didici, quid ferramenta valerent
Incudis, quantumve animi popularibus esset.

[2] Saxo (X, 182) erzählt diesen Krieg nur kurz und ohne Mythisches.

in denen sich ein gemeinsamer Charakter offenbart. Werden solche äußerlich zerstreute Züge in ihrer inneren Einheit aufgefaßt, so ergibt sich in mehrfacher Erscheinung ein Sagenheld Hálfdan, der mit den Mythen von Thór in genauer Beziehung steht. Nicht [193] bloß Odin hat seine Helden, auch ein Thórsheld läßt sich in jenen Hálfdanen aufweisen.

Nach dem Eddaliede von Hyndla (Str. 14 bis 16) ward der ruhmreiche Held Hálfdan durch Eymund mächtig, erschlug mit kühler Schneide den Sigtrygg, führte Almveig heim, der Weiber vornehmstes, und zeugte mit ihr achtzehn Söhne; daher stammen Skiöldunge, Skilfinge, Ödlinge, Ynglinge, daher die erlesensten, zu Grundbesitz und Würde gebornen Geschlechter unter Midgard. Auch die j. Edda (190 f.) erzählt mit Andrem, Hálfdan der Alte, aller Könige berühmtester, ein großer Kriegsmann, der weit im Osten umhergezogen, habe dort den König Sigtrygg im Einzelkampf erschlagen, hierauf die kluge Alvig, Tochter des Königs Emund aus Hólmgard zur Frau erhalten und von ihr achtzehn Söhne gehabt. Die Namen der neun ersten, wie sie hier aufgezählt werden, Thengil, Räsir, Gram (Gramr) 2c. sind Appellative, womit in der Skaldensprache Könige und Jarle bezeichnet werden; die neun übrigen Namen sind Stammwörter für die patronymischen Benennungen der sagenberühmtesten Königs- und Heldengeschlechter, die zum Theil auch im Hyndlaliede aufgeführt sind und deren Namen in der Dichtersprache zu gleichem Zwecke gebraucht werden können. In der Erzählung vom Anbau Norwegens (Fornald. S. II, 8 f.) ist Hálfdan der Alte ein Sohn des Königs Hring [194] und einer Tochter des Seekönigs Visil; von seinem Kampfe mit Sigtrygg, seiner Ehe mit Eymunds Tochter, die hier Álfný heißt, und der zahlreichen Nachkommenschaft wird in der Hauptsache übereinstimmend mit der j. Edda berichtet.

Ausführlicher und mit andern Umständen erzählt Saxo (I, 6 bis 8) den Tod Sigtryggs (Sictrugi). Dieser ist ein König in Schweden und verspricht seine Tochter Gro einem Riesen. Als der Dänenkönig Gram, Sohn Skiolds von Avilda (Álfhild?), Solches erfährt, macht er sich mit seinem Freunde Bessus auf, die Ungethüme zu bekämpfen. In Thierfelle vermummt, eine furchtbare Wucht (gestamen, Keule, vgl. VII, 122) in der Rechten, begegnet er Gro, die mit wenigen Gefährtinnen nach einer Waldquelle zum Bade reitet. Erschrocken läßt sie

die Zügel fallen, denn sie meint, ihr riesenhafter Bräutigam sei es, der die Wege verfinstre. Gram bestärkt sie in diesem Glauben, indem er eine graufige Stimme annimmt, zuletzt aber wirft er die Verhüllung ab und zeigt sich in angeborner Schönheit. So gewinnt er die Liebe der Jungfrau und bietet ihr Verlöbnisgeschenke. Er hört jedoch von Wahrsagern, daß Sigtrygg nicht anders als durch Gold überwunden werden könne. Darum befestigt er an seiner hölzernen Keule einen Knoten von Gold, erschlägt damit im Kampfe den König und bemächtigt sich des Reiches und der Braut.

[195] Saxo läßt die Personen dieser Sage durchaus in lateinischen Versen sprechen, was hier, wie an so vielen Stellen seines Werkes, anzeigt, daß er alte einheimische Lieder vor sich hatte. Er bemerkt hier aber auch ausdrücklich, Gro habe beim Anblick des vermeintlichen Riesen sich „in vaterländischem Liede (patrio carmine)" vernehmen lassen. Einige Unklarheit in der Darstellung läßt noch weiter vermuthen, daß er die alten Verse theilweise misverstanden habe. Eben daher kommt es wohl, daß er den dichterischen Königstitel Gram, der Zornige, Gestrenge, für einen Eigennamen genommen. Doch ist er selbst nicht weit von der richtigen Auffassung, wenn er sagt (I, 6), Gram habe bei den Nachkommen solchen Ruhm erlangt, daß in den ältesten Liedern der Dänen der Königsadel mit seinem Namen bezeichnet werde. Daß aber dieser Gram, von dem Saxo noch mehr Fabelhaftes erzählt, der alte Sagenheld Hálfdan sei [1], ergibt nicht bloß der Name des von ihm erschlagenen Königs Sigtrygg, sondern auch die gleichartige Erscheinung der bei Saxo weiterhin vorkommenden Hálfdane, welche ebenmäßig Befreier der Jungfraun aus Riesenhand und Streiter mit der Keule sind.

[196] Ein solcher Hálfdan, mit dem Beinamen Bierggram, ist derjenige, den Saxo (VII, 121 ff.) als einen Sohn Haralds seinen historisierenden Stammtafeln einreiht. Derselbe überläßt die Verwaltung des dänischen Reiches seinem Bruder und zieht auf Kampffahrten umher. Er besiegt Berserke und riesenhafte Jungfraunräuber. Als Waffe gebraucht er eine ungeheure, mit eisernen Knoten versehene Keule, oder

[1] Diese Identität hat bereits Finn Magnusen, d. ä. Edd. IV, 309 unter: Haldan, dargethan. Daß Gram als Appellativ zu nehmen sei, vermuthet auch Müller, krit. Unders. 20.

eine Eiche, die er im Vorbeigehn aus dem Boden reißt und durch Abſtreifen der Äſte zur Keule zurichtet; mit einem Hammer von erſtaunlicher Größe (S. 124: miræ granditatis malleo) zermalmt er den in Berſerkwuth tobenden Rieſen Harthben, der Königstöchter zu rauben pflegte.

Aus den Kämpfen dieſes Hálfdans mit Erik, dem Enkel des im Kriege mit Erſterem gefallenen Schwedenkönigs, gehört hieher vorzüglich Folgendes (S. 122):

Von Erik überwunden, flüchtet ſich Hálfdan nach Helſingland zu einem gewiſſen Vitolf, der einſt ſeinem Vater gedient und bei dem er Pflege für ſeine Wunden ſucht. Vitolf hat den größern Theil ſeines Lebens im Heere zugebracht und ſich nach dem Tode ſeines Herrn in die Einſamkeit dieſer Gegend zu ländlichem Leben zurückgezogen. An den eigenen vielen Wunden hat er ſich nicht geringe Heilkunde erworben. Wenn aber Jemand mit Schmeichelworten ſeine Hülfe verlangt, den beſchädigt [197] er heimlich, ſtatt zu heilen; denn er meint, Wohlthaten werden ehrenvoller durch Drohung begehrt. Als Eriks Kriegsleute ſich ſeiner Wohnung nähern, um Hálfdan zu überfallen, weiß er ihre Augen ſo zu umnebeln, daß ſie das nahe Haus weder zu ſehen noch eine Spur dahin zu erforſchen im Stande ſind. Durch Vitolfs Bemühung hergeſtellt, beruft Hálfdan einen ausgezeichneten Kämpen Thoro[1] und kündigt dem Erik von Neuem Krieg an. Die Schlacht findet in einem Thalgrunde zwiſchen hohen Bergen ſtatt. Als Hálfdan die Seinigen vor der ſchwediſchen Überzahl weichen ſieht, beſteigt er mit Thoro einen felſigen Berg und wälzt von da ausgeriſſene Steinmaſſen auf den Feind, deſſen Schlachtreihen unter dem Sturze derſelben erliegen. So geſchieht es, daß er den Sieg, den er mit Waffen verloren, durch Felſen wieder gewinnt. Davon erhält er den Beinamen Bierggram, ein Wort, das aus Bezeichnung der Berge und der Wildheit zuſammengefügt erſcheint. Bei den Schweden kommt er dadurch in ſolches Anſehen, daß er für einen Sohn des großen Thór gehalten, von [198] dem Volke mit göttlichen Ehren begabt und öffentlichen Opfers würdig erachtet wird.[2]

[1] „accito Thorone conspectioris ingenii pugile.“ Über die dem Juſtinus entlehnte Phraſe conspectioris ingenii ſiehe Stephanius Noten zu Saxo S. 154.

[2] „Ob cujus facti virtutem Bierggrammi cognomen accepit: quod vocabulum ex montium et feritatis nuncupatione compactum videtur. Igitur apud Sveones tantus haberi cœpit, ut magni Thor filius existimatus divinis a populo honoribus donaretur ac publico dignus libamine censeretur.“

Eben dieſer Hálfdan gewinnt, nach Saxo (VII, 124), noch im Greiſenalter, das er ehelos erreicht hat, die norwegiſche Königstochter Thorild einem überaus ſtarken Streiter Grimmo im Zweikampf ab, erhält zum Lohne des Sieges ihre Hand und erzeugt mit ihr einen Sohn Asmund, von welchem abzuſtammen die norwegiſchen Könige ſich rühmen und ſo ihre glänzende Geſchlechtsreihe von Hálfdan ableiten [1]. Damit knüpft ſich die Sage wieder an den zuerſt angeführten gemeinſamen Stammvater der nordiſchen Königsgeſchlechter, und Saxos Greis (vetulus) Haldan iſt kein Andrer, als jener Hálfdan der Alte (gamli) der isländiſchen Schriftdenkmäler.

Fragt man aber nach Bedeutung und innerem Zuſammenhang dieſer Sagen, ſo ergibt ſich ein mythiſcher Haltpunkt in dem Kämpen Thoro, der im Schwedenkriege Hálfdans Helfer iſt. Da von genanntem Ereigniſſe her Hálfdan als ein Sohn des großen [199] Thôr [2] göttlich verehrt wird, ſo leuchtet ſchon damit ein, daß Thoro mit dieſem großen Thôr, Áſathôr, dieſelbe Perſon ſei [3]. Wenn geſagt wird, Hálfdan habe den Thoro herbeigerufen (accito Thorone), ſo hieß Dieſes urſprünglich: er rief, flehte zu Thôr (hêt á þôr, Fornald. S. I, 413. III, 15). Auch die Art der Hülfleiſtung Thoros, das Herabwälzen der Felsmaſſen, entſpricht ganz dem Weſen des Donnergottes, bei deſſen Herankunft Berge zittern und Felſen brechen und der auch ſonſt in der Volksſage für den Urheber des Bergſturzes gilt.

Iſt nun einmal Hálfdan als ein unter Thôrs beſondrem Schutze ſtehender Held erkannt, ſo erlangen auch die ihn auszeichnenden Waffen Beziehung auf den Mythus von Thôr. Hálfdan führt die zerſchmetternde Keule, die, nach Saxos Erzählung (III, 41), Thôr (Thoro) ſelbſt

[1] „filium ex ea Asmundum sustulit, a quo se Norvagiæ reges originem duxisse magni æstimant, ab Haldano solennem generationis suæ seriem retexentes.“

[2] VII, 122: „magni Thor filius existimatus.“ Auch anderwärts gebraucht Saxo den Eigennamen Thor ohne Biegungsform; VI, 103: Thor deum ꝛc. Thor (gen.) vel Othini dies ꝛc. II, 23: Thor deo excepto ꝛc.

[3] Vgl. Lex. myth. 646**. An einer Stelle, wo Saxo ausdrücklich vom Gotte Thôr redet (III, 41), gebraucht er auch von Dieſem zweimal die Nominativform Thoro. Ein regulus Thoro kommt ſonſt noch bei ihm (VII, 142) vor, doch ohne erkennbare mythiſche Beziehung.

im Kampfe für Balder ſchwingt. Sonſt iſt des Gottes Waffe der malmende Hammer, aber auch von Hâlfdan wird ein ſolcher gegen den [200] Rieſen Harthþen gebraucht [1]. Sowie Hâlfdan mit Thôrs Beiſtand und mit deſſen Waffen kämpft, ſo ſind auch ſeine Thaten, ſchon äußerlich, denen ſeines Schutzgottes gleichgeartet. Thôr erſchlägt Jötune zur Rettung Freyjas, Iduns, Alfhilds; Hâlfdan bezwingt Rieſen und befreit die von ihnen geraubten oder verfolgten Königstöchter. Man kann nach all Dieſem nicht umhin, in dem Wirken des Gottes und ſeines Helden auch eine innere Verwandtſchaft anzunehmen. Thôr gründet und ſchirmt den urbaren Zuſtand der Erde, er kämpft zu dieſem Behufe für die freundlichen Naturweſen und gegen die jötuniſchen Gewalten; ein Held, der ſeinen Zwecken dienen ſoll, muß auf dem Gebiete, welches der menſchlichen Thätigkeit angewieſen iſt, der gleichen Richtung folgen, er muß ein Held des Anbaus, ein Bezwinger der ſtarren Natur und der wilden Rohheit ſein. Dieſe menſchliche Wirkſamkeit, der göttlichen zu Geleite gehend, iſt in Thiâlfi, dem Gefährten und Diener Thôrs, vorgebildet. Hâlfdan iſt ein Thiâlfi der Heldenſage. Es iſt ſchwierig, die Sagen von ihm, wie Saxo ſie überliefert, im Einzelnen zu erklären, aber Andeutungen ihres urſprünglichen Sinnes machen ſich doch vernehmbar. Die Königstochter Gro, die ſich in den Waldquellen [201] baden will und durch Gram ihrem rieſenhaften Werber entriſſen wird, erinnert an jene mythiſche Grôa, das Wachsthum, das an den Waſſern gedeiht. Der Rieſe Harthþen, Hartbein, der von Hâlfdan mit dem Hammer zermalmt wird (miræ granditatis malleo contusus), gemahnt durch ſeinen Namen an einen Steinjötun, denn die Felſen ſind aus des Urrieſen hartem Gebein erſchaffen und gerade ſo wird Hrüngnir von Thôrs Hammer zerſchmettert. Dem Heldenthume Hâlfdans, als des Anbauers und Entwilderers, iſt es auch gemäß, ihn für den Stammvater der zu Landbeſitz und Würde gebornen Geſchlechter [2] zu erklären, und in dieſer Eigenſchaft als Stammvater heißt er dann paſſend der Alte. Wo ſich Völker anſiedeln und zu geſelligem Verein ordnen, da herrſchen Hâlfdans Söhne. Der

[1] Mit Axthämmern (öxarhömrum) wird in Völs. S. (Fornald. S. I, 215) ein Mann erſchlagen. Über die Keule vgl. das Sachregiſt. zu Fornald. S (III, 756) unter Kylfur.

[2] Hynd. 16: þadan höldborit, þadan hersborit ꝛc.

Name Hálfdan, Halbdäne[1], ſelbſt bezeichnet den Sohn zweier Volksſtämme.

[202] Daß man ſich hier auf mythiſchem Boden befinde, dafür zeugt noch beſonders was von Hálfdans Aufenthalte bei Vitolf erzählt wird. Vitolf, Vidólf (Viđólfr), ohne Zweifel derſelbe, von dem nach dem Hyndlaliede (Str. 32) alle Valen, Weiſſagerinnen, abſtammen, bedeutet wörtlich den Dämon des Waldes, von viđr, Baum, Wald, mit der, wie ſchon bemerkt, das Ungeheure, Unheimliche ausdrückenden Anhängſylbe -ólfr. Der beſiegte und verwundete Hálfdan flüchtet ſich zu dem heilkundigen Vidólf, der in einſamer Waldgegend lebt und nur mit Drohung angegangen ſeine Hülfe reicht; der Held verbirgt ſich im Walde und pflegt ſeine Wunden mit dem Baſt der Waldbäume, mit den heilkräftigen Kräutern und Wurzeln des Waldbodens. Die Drohworte ſcheinen Beſchwörungen zu ſein, die zum Heilverfahren gehörten, wie Gróa über Thórs Wunde ihre Zauber ſang (Sn. Edd. 110: gól galdra sína ꝛc.). Eine Art des Runenzaubers waren, nach dem Eddaliede von Brynhild (Sæm. Edd. 195), Zweigrunen zur Wundenheilung, die auf Waldbäume eingeſchnitten wurden. In Beziehung auf die Heilkunde, die im alten Norden vorzüglich dem weiblichen Geſchlechte eigen war, konnte Vidólf auch Stammvater der Valen heißen; Gróa wird ebenfalls eine Vala genannt (Sn. Edd. 110)[2]. [203] Vidólf weiß die Verfolger Hálfdans ſo zu blenden, daß ſie alle Spur verlieren und das Naheliegende nicht ſehen; im Dickicht des Waldes iſt der Verfolgte vor jeder Spähe geborgen. Alles geheimnisvolle Waldleben iſt in dieſem Vidólf perſönlich geworden.

Der Charakter Hálfdans, wie ſolcher im Bisherigen ſich heraus-

[1] D. Gramm. II, 633. Man findet Hálfdan (nom.), Hynd. 14, und Hálfdanr, Sn. Edd. 190. Bei Saxo und Svend Aageſen: Haldanus. Unter den nordiſchen Namen im Reichenauer Todtenbuche (Mones Anzeig. 1835, Sp. 97 ff.), das, zu Anfang des neunten Jahrhunderts angelegt, bis in das eilfte hinüberreicht (ebd. Sp. 17), kommt wirklich die Verdeutſchung Halbtene (Sp. 100) vor, aber auch Halden (Sp. 98) und Haldan (Sp. 99). Auf gleiche Weiſe iſt die gemiſchte Abkunft in den althochdeutſchen Eigennamen Halp-durine, Halp-walah angezeigt (D. Gramm. a. a. O. [D. Rechtsalth. 397.] Mone, Anz. 1835, Sp. 389 f.). Auch die vorerwähnten hálf-tröll und hálfrisi ſchlagen hieher ein.

[2] Über heilkundige Valen in Hinſicht auf Vidólf ſ. Lex. myth. 553.

geſtellt, iſt bei Saxo (VII, 133 ff.) noch in einem weiteren Helden desſelben Namens eingehalten. Haldan, der Sohn Borkars, wirbt um Guritha, die Tochter Alfs und Alvildas, die Letzte des däniſchen Königsſtammes, und erſchlägt zwölf Wächter derſelben, die ihn verfolgen, mit einer Eiche, die er ſich als Keule zugeſtutzt. Sein Sohn von Guritha iſt Harald Hyldetand, mit dem die hiſtoriſche Zeit Dänemarks aufdämmert. Hinſichtlich dieſer Abſtammung ſteht jedoch Saxo ſowohl mit andern Quellen, als mit ſeiner eigenen anderwärtigen Angabe im Widerſpruch [1]. Auch in dieſes Hálfdans abenteuerlicher Geſchichte ahnt man überall das Mythiſche, wo man es auch nicht mehr aus ſeiner Verdunklung zu heben vermag [2]. Lesbar jedoch iſt die Bilderſprache in folgender Sage (VII, 133 ff.):

[204] Gunnar, der Schweden tapferſter, verheert die norwegiſche Landſchaft Jather mit Feuer und Schwert. Beute verſchmäht er, Das nur iſt ſeine Freude, leichenbeſäte und blutbeſtrömte Pfade zu wandeln. Seine Wildheit fürchtend, unterwerfen ſich die Einwohner. Als der hochbejahrte Normannenkönig Regnald von dem Wüterich hört, verſchließt er ſeine Tochter Drotta mit Dienſtgefolg und Lebensmitteln in eine unterirdiſche Höhle. In dieſer verbirgt er auch kunſtreich geſchmiedete Schwerter, damit ſie, denen er ſelbſt ſich nicht mehr gewachſen fühlt, nicht in die Hände des Feindes fallen. Auf die Schultern ſeiner Begleiter ſich ſtützend, begibt der alterſchwache [205] König ſich in die Schlacht, darin er umkommt. Die Feigheit des beſiegten Volkes zu ſtrafen, ſetzt Gunnar

[1] Müller, crit. Unders. 106 f. Saxo ſelbſt macht (VII, 128) den Harald Hyldetand zu einem Sohne Borkars von Gro, der Gefährtin Alvildas.

[2] Die Eltern Gurithas, Alf: „cujus etiam insignem candore cæsariem tantus comæ decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur“ (VII, 127), und Alvilda, Álfhild, ein Name, den auch die vom Jötun Störkud geraubte und durch Thórs Hülfe befreite Tochter des Königs Álf in Álfheim trägt, ſowie die ganze Erzählung Saxos (a. a. O.) von Álfs Werbung um Alvilda, haben das Gepräge eines Mythus von Lichtálfen. Ihre Tochter Guritha und die Verwechslung derſelben mit Gro (S. 128) erinnert daran, daß Örvandils Gattin, die in Sn. Edda Gróa genannt iſt, bei Saxo (III, 49) Gerutha heißt, worunter oben ein verwandtes Wort vermuthet wurde. Gram wirbt um Gro, der ſagenhaft identiſche Haldan, Borkars Sohn, gleichfalls unter fabelhaften Umſtänden, um Guritha; iſt nun nicht auch dieſe gleichartig mit Gro, Gróa, Gerutha? Auch daß Haldan nachmals wegen Gurithas Unfruchtbarkeit ſich nach Upſala wendet (VII, 137), (woſelbſt Frey, der Geber fruchtbarer Witterung, verehrt wird, vgl. III, 42. Sn. Edd. 28) greift hier beſtärkend ein.

demſelben einen Hund zum Gebieter und legt ihm jährlich zweimalige Schatzung auf. Der verborgenen Königstochter ſpürt er eifrig nach und entdeckt, durch unterirdiſches Geräuſch aufmerkſam gemacht, ihren Aufenthalt. Ihre Diener, die den Zugang der Höhle vertheidigen, erſchlägt er, ihr ſelbſt thut er Gewalt an und erzeugt mit ihr einen Sohn Hildiger. Dieſer eifert ganz dem Vater in Mordgier und unerſättlichem Blutdurſte nach und bringt ſein ganzes Leben in den Waffen und auf grauſamen Kriegszügen hin. Inzwiſchen hat der Däne Borkar von Drottas Schickſalen gehört. Er tödtet Gunnar und Drotta willigt nicht ungern ein, ſich dem Rächer ihres Vaters zu vermählen. Sie gebiert ihm einen Sohn, Haldan, der in ſeiner erſten Jugend für ſtumpfſinnig gehalten wird, nachmals aber durch die glänzendſten Thaten zu hohem Ruhme gelangt. Wie er, als Werber um Guritha, zwölf Kämpen mit der Eichenkeule erlegt, iſt bereits erwähnt worden. Um noch Größeres zu vollbringen, empfängt er von ſeiner Mutter die durch ihre Sorgfalt vor Gunnar verborgen gebliebenen Schwerter des Ahns, die ihres Glanzes wegen Liuſing und Hwitting genannt ſind. Auf die Nachricht von einem [206] Kriege des Schwedenkönigs Alwer gegen die Ruſſen eilt er nach Rußland und bietet den Einwohnern ſeine Hülfe an. Im ſchwediſchen Heere befindet ſich Hildiger, Gunnars Sohn. Er fordert die ruſſiſchen Kämpen heraus; als ihm aber Haldan entgegengeſtellt wird und er in Dieſem ſeinen Bruder erkennt, meidet er anfänglich den Kampf und gibt vor, daß er, der durch Sieg über ſiebenzig Kämpen berühmt ſei, nicht mit einem wenig angeſehenen Manne ſich meſſen wolle. Dieſer ſolle ſich erſt an geringeren Dingen verſuchen und dann anſtreben, was ſeinen Kräften gemäß ſei. Haldan verlangt nun einen andern Gegner und erlegt den ihm dargebotenen. Am folgenden Tage ſtreckt er deren zwei darnieder, am dritten drei und endlich eilfe zugleich. Da ſieht Hildiger ſeinen eigenen Thatenruhm erreicht und erträgt es nicht länger, den Kampf zu verweigern. Von Haldans Schwerte, das mit Tuchſtücken umwunden iſt, wird ihm eine tödtliche Wunde geſchlagen. Mit weggeworfenen Waffen am Boden liegend, redet er den Bruder an. Saxo läßt hier eine Reihe lateiniſcher Verſe folgen, denen gewiſs altdäniſche zu Grunde lagen. Darin vergleicht Hildiger das Loos beider Brüder, er ſelbſt ſei dem Tode verfallen, während den Andern in längerem, thatenreichem Leben Ruhm und Preis [207] erwarte. Dieſem habe Dänemark, ihm Schweden den Urſprung gegeben, Drot habe Beiden die Mutterbruſt gereicht. Zu ſeinem, des Sterbenden, Haupte ſtehe der ſchwediſche Schild, mit manigfachem Bildwerke geſchmückt. Auf den kunſtreichen Getäfeln ſehe man in bunten Farben die von ihm bezwungenen Fürſten und Kämpfer, ſeine Kriege und Heldenwerke; auf dem Mittelfelde das Bild ſeines Sohnes, dem er mit eigener Hand das Leben abgeſchnitten. Sein einziger Erbe ſei es geweſen, des Vaters eine Sorge, der

Mutter Troſt. Aber unabwendbar walte der Nornen Vorausbeſtimmung (Parcarum præscius ordo). Noch entſchuldigt er ſich gegen Halbans Vorwurf über das allzu ſpäte Eingeſtändnis der Blutsverwandtſchaft und damit verſcheidet er.

Die ſprechenden Namen Gunnar, Streiter, und Hildigêr (Hildigeirr), Kampfſpeer, zuſammengehalten mit der in den ſtärkſten Zügen geſchilderten Streitluſt und Blutgier der Namenträger, machen es klar, daß in Dieſen eben die verderbliche Kriegswut allegoriſch dargeſtellt ſei. Der redneriſche Nachdruck, welchen Saxo in jene Schilderung legt, muß ſeinen Anlaß in der Sage ſelbſt gehabt haben, wenn auch dieſe zumeiſt durch Bild und Handlung ſprach. Das Mittelbild auf Hildigers Schilde zeigt ſeinen einzigen Sohn, den er mit eigener Hand erſchlagen; dieſen Kampf des Va[208]ters mit dem Sohne, dieſes unnatürliche Wühlen im eigenen Eingeweide, dieſes Vertilgen der ſelbſtgepflanzten Zukunft, iſt in der Sagendichtung mehrerer Völker das Äußerſte der tragiſchen Geſchicke, die im Gefolge des Krieges gehen. Tritt in Gunnar und Hildiger die zerſtörende Kriegswut ſo beſtimmt zu Tage, ſo iſt damit auch der Fingerzeig gegeben, in ihren Gegenſätzen Borkar und Hâlfdan ein milderes, wohlthätiges Heldenthum zu ſuchen, und hier kommt nun zutreffend entgegen, was über Hâlfdan als einen Thórshelden, einen Helden des Anbaus und der Entwilderung, geſagt worden. Der Name ſeines Vaters Borkar (Börkar, Barkar), der Rindenſchäler, bezeichnet zunächſt ein ländliches Geſchäft, deſſen beſonders als einer Arbeit der Thräle gedacht wird, die Beiſchaffung der Baumrinde und des Reiſigs[1], und dann wohl in ausgedehnterem Sinne das Ausreuten des Waldes; damit arbeitet Borkar dem Sohne vor, welcher den Boden urbar macht. Bei Hâlfdan ſelbſt mag jenes Waldausreuten angezeigt ſein, wenn er Eichen aus dem Boden reißt, die er ſich zur Waffe [209] zurichtet. Iſt auf die ethnographiſchen Angaben hier überhaupt Werth zu legen, ſo erſcheint Hâlfdan, von dem Dänen Borkar mit der norwegiſchen Erb-

[1] Vgl. Rigsm. 9: „bast at binda ꝛc.“ Gautreks S. (Fornald. S. III, 30) erzählt von dem in der Jugend, wie Hâlfdan, wenig verſprechenden Ref, er ſei in der Küche gelegen und habe Reis und Rinde (hris ok börk) von Bäumen geſchnitten. Die Holzart (viðaröx, Fornald. S. II, 343) hieß auch bastöx; mit einer ſolchen haut Örvar-Odd ſich die Keule im Walde (Fornald. S. II, 177. 213).

tochter erzeugt, wirklich als Halbdäne, als Vermittler der Einwanderung mit der neuen Heimath. Die Königstochter, die erst von Gunnar gewaltsam, dann von Borkar zwanglos erfreit wird, heißt aber Drotta, Drôtt [1], was noch jetzt im Isländischen Volk bedeutet. Drôtt ist das Volk, dessen sich Kriegsgewalt und Friedenswerk nacheinander bemächtigen. Dem Gunnar hingegeben, gebiert Drôtt den Hildiger, in dem das blutige Toben seinen Gipfel erreicht und sich selbst aufreibt; mit Borkar vermählt, wird sie die Mutter Hâlfdans, der des Vaters nützliche Arbeit vollendet. Hildiger ist dem Tode verfallen, während Hâlfdan zu stets ehrenvollerem Werke vorschreitet; die Überwältigung Gunnars durch Borkar, Hildigers durch Hâlfdan stellt den Sieg der Cultur über die Wildheit dar. Die Schwerter, deren sich Hâlfdan zu seinen Heldenthaten bedient, Liusing (Lŷsîng), das Leuchtende, und Hwitting (Hvîtîngr) [2], das Weißglänzende, stammen von seinem Ahn Regnald her; Dieser hat sie mit seiner Tochter in der [210] Höhle versteckt und auch Drôtt hat dieselben vor Gunnar zu bergen und ihrem zweiten Sohne zu bewahren gewust. Regnald, Rögnvald, der Rathwaltende [3], der Vater des Volkes, der greise König, der mit dem Einbruche der rohen Gewalt dahinsinkt, scheint die Herrschaft des weiseren, bedachtsamen Sinnes zu bezeichnen. Er hinterläßt in jenen wohlgeborgenen Schwertern ein Vermächtnis, das in der Hand seines Enkels Hâlfdan das Reich des besseren Rathes herstellt. Unter denselben mögen, dem sonstigen Wesen Hâlfdans gemäß, Werkzeuge des Anbaus, etwa Holzaxt und Pflugschaar [4], zu verstehen sein.

Wenn nun gleich in dieser Sagengruppe von Borkar und Gunnar, Haldan und Hildiger, der Âse Thôr nicht selbst hervortritt, so gehört sie doch zum Bereiche seines Mythus, nicht bloß weil Hâlfdan sonst als Schützling Thôrs bekannt ist, sondern auch weil derselbe Gedankenkreis

[1] In der prosaischen Erzählung hat Saxo Drotta, im Verse (S. 136) Drot. Das isländ. Appellativ drôtt ist auch fem.

[2] Hvîtîngr findet sich unter den Schwertnamen in Sn. Edd. 215, auch als solcher in Kormaks S. 80 ꝛc.

[3] Der Name Rögnvaldr kommt mehrfach in den altnordischen Sagen vor, s. das Namenregist. Fornald. S. III, 710. Die vordere Sylbe wird dem Stamme: ragin, auctoritas, consilium (D. Gramm. II, 473) angehören.

[4] [oder Sichel und Sense.]

hier im Leben des Helden, wie anderwärts in dem des Gottes, ſich erkennen läßt. Abermals erſcheint jener Gegenſatz der dem Harbardsliede zu Grunde liegt, und der Kriegsdämon Hildólf [1], in deſſen Dienſte dort Odin ſich befindet, als er dem Thór die Überfahrt verweigert, iſt, ſelbſt [211] in der Bedeutung des Namens, gleicher Natur mit dem furchtbaren Hildiger, der von Hálfdan bezwungen wird.

Die isländiſche Saga von Ásmund dem Kämpentödter (Kappabani, Fornald. S. II, 463 ff.) iſt, in breiterer Ausführung und mit eigenem Nebenwerk, doch in der Grundlage die gleiche Fabel mit der zuletzt betrachteten von Hálfdan. Die Namen ſind durchaus andre: Budli für Regnald, Hild (Hildr) für Drotta, Helgi für Gunnar, Hildibrand für Hildiger, Áki für Borkar, Ásmund für Haldan. An die Stelle der bedeutſamen Namen bei Saxo ſind willkürliche, zum Theil der deutſchen oder deutſchnordiſchen Heldenſage entnommene getreten [2] und ſo [212] ergibt denn auch der Sache nach die Vergleichung der Saga mit der Überlieferung bei Saxo, daß in dieſer der urſprüngliche Sinn ſich reiner und vollſtändiger erhalten hat.

[1] [Bouterweks Gloſſ. 169: hildevulf.]

[2] Doch zeigt ſich noch die Spur eines der älteren Namen. In den letzten Worten Hildibrands an ſeinen Bruder lautet eine Halbſtrophe (Fornald. S. II, 485):

Þik drôtt of bar af Danmörku,
en mik siálfan á (Var. af) Sviþiodu.

Bei Saxo (S. 136):

Danica te tellus, me Sveticus edidit orbis.
Drot tibi maternum quondam distenderat uber,
Hac genitrice tibi pariter collacteus exto.

Of bar (wie zwei Zeilen früher: ofborinn) bezeichnet phyſiſches Gebären, vgl. Æg. 23. 33. Hynd. 35, daher wird auch drôtt im altnordiſchen Verſe urſprünglich eine Perſon bezeichnet haben und es iſt bei Saxo, der zuvor ſchon ausführlicher von Drotta erzählt, nicht ſo leicht ein Misverſtändnis anzunehmen, als in dem Texte der isländiſchen Halbſtrophe, der wohl eben dadurch unklar geworden iſt, daß die Saga an Drôts Stelle Hild eintreten ließ. Dieſe würde, wenn auch bei ihr noch Bedeutung im Namen zu ſuchen wäre, den Mythus ganz auf das Kriegeriſche beſchränken, der Kampf der Brüder wäre dann aber nur ſchwächere Wiederholung Deſſen, was mit der Tödtung des Sohnes geſagt iſt. Da überdem die weiteren Namen, außer Hildibrand, keinen entſprechenden Sinn darbieten, ſo iſt überhaupt bei jener Änderung keine tiefere Abſicht anzunehmen.

Auf Hildibrand den Hünenkämpen (Hûnakappi), der ſtatt Hildigers eingetreten iſt, hat vielleicht ſchon vor der jetzigen Faſſung der Saga ein kaum verkennbarer Anklang an den Inhalt des deutſchen Liedes vom Kampfe Hildebrands, „des alten Hünen," mit ſeinem Sohne geführt[1]. Die Verſe, die in der Saga der ſterbende Bruder ſpricht, ſtimmen zum Theil wörtlich mit den lateiniſchen bei Saxo. „Mir zu Haupte ſteht, ſagt Hildebrand (Fornald. S. II, 485), der zerbrochene Schild; aufgezählt ſind dort die achtzig Männer, denen ich zum Tode ward; dort liegt zuoberſt der ſüße Sohn; dem Erben, den ich gezeugt, verſagt' ich nichtwollend das Alter." Die [213] Saga ſchickt voraus, daß Hildibrand, in Berſerkwut über den Fall ſeiner Kämpen, auf dem Weg zum Zweikampfe mit Ásmund ſeinen Sohn geſehen und ſogleich erſchlagen habe. Dieſe kurze Meldung ſieht ganz darnach aus, als wäre ſie erſt rückwärts aus dem Vers entſtanden, dem ſie zur Erklärung dienen ſoll, wie auch bei Saxo nur in den Verſen dieſer That erwähnt wird, von der es früher eine beſondre, dem deutſchen Hildebrandslied in deſſen vormaliger, muthmaßlich ebenfalls tragiſcher Geſtalt[2] verwandte Dichtung geben mochte.

Hálfdan iſt bei dem von Saxo nach Rußland verſetzten Kampfe den Einwohnern (incolis[3]), dem Landvolke zu Hülfe gekommen. Dieſem gehören auch er und ſein Vater ihrem Urſprung und Weſen nach an. Dafür zeugt ſchon Borkars Name, nach obiger Erklärung deſſelben. Der Sohn Hálfdan iſt in ſeiner Jugend als ſtumpfſinnig (S. 134: „stoliditatis opinione") verachtet und als er um Guritha freit, wirft ihm dieſe ſein nichtebenbürtiges Herkommen und häßlich zugerichtetes Antlitz vor[4]. Letzteres hat Bezug auf ein unbeſtreitbar ſinnbildliches

[1] Hildebr. L. (Lachmanns Ausg.) 37. Vgl. 34. Die genealogiſch verbundenen Namen Heribrant, Hiltibrant, Hadubrant, ſämmtlich verwandter Bedeutung (Heerklinge, Kampfſchwert), weiſen nicht minder auf ſinnbildlichen Charakter des Liedes, als Gunnar und Hildigeir bei Saxo ſo zu nehmen ſind.

[2] Dieß ſoll an andrem Orte, unter Vergleichung der perſiſchen, iriſchen und ruſſiſchen Sage, ausgeführt werden. [Schriften I, 164. 169 ff. Pfeiffers Germania 10, 338. K.]

[3] [bûandum.]

[4] S. 135: „generis obscuritatem — quod sanguine parum niteret ꝛc." Ferner: „oris deformitatem — quod rimosi oris jacturam inexpleta cicatrice præferret."

Ereignis, das Saxo (VII, 134 f.) den Geſchichten Borkars und [214] Halbans eingewoben hat und welches Demjenigen, was bisher über dieſe Beiden geſagt worden, ſchließlich zur Beſtätigung dient:

Rotho, ein ruſſiſcher Seeräuber, bedrängt Dänemark mit Raub und grauſamer Gewaltthat. Er iſt ſo unbarmherzig, daß er die Gefangenen ſelbſt der letzten Hülle beraubt. Daher pflegt man noch große und unmenſchliche Beraubungen Rotheran zu benennen. Manchmal martert er auch die Leute auf die Weiſe, daß er ihren rechten Fuß an der Erde befeſtigt, den linken an einen herabgebogenen Aſt bindet, deſſen Zurückſchnellen den Körper mitten entzweireißt. Borkar, der das Drangſal ſeiner Landsleute nicht länger mitanſehen will, ſtellt ſich dem Rotho entgegen, der Kampf wird Beiden zum Untergang. In derſelben Schlacht ſoll (fama est) Hálfdan ſchwer verletzt worden ſein und einige Zeit an den erhaltenen Wunden gekrankt haben. Eine derſelben, die beſonders auffallend den Mund betroffen, bleibt offen ſtehn, nachdem die übrigen ausgeheilt ſind. Die aufgeriſſene Lippe vernarbt nicht mehr. Dieß zieht ihm einen ſchimpflichen Beinamen zu, während ſonſt Wunden, die man vorn empfängt, eher Ruhm als Schande bringen.

Mit dieſer Sage iſt die Entſtehung der Unfreiheit aus Krieg und Eroberung ausgedrückt. Der See[215]räuber (pirata) Rotho vertritt das Übermaß jener im alten Norden an ſich nicht für unrühmlich erachteten Freibeuterei, die auch den ſüdlichen Küſtenländern in den Einfällen der Normannen furchtbar wurde. Kriegeriſche Seefahrer, Vikinge, oft von Söhnen hoher Geſchlechter, Seekönigen, die großes Gefolg und kein Land hatten (Yngl. S. C. 34), angeführt, überfielen die Strandgegend, verheerten und raubten ſie aus und ſchleppten die Bewohner als Leibeigene hinweg. Es erſcheint bereits als eine mildernde Beſtimmung in den Satzungen dieſer Vikinge, daß Frauen und Kinder nicht in Gefangenſchaft abgeführt werden ſollen (Fornald. S. II, 37. 53 f. [194]). Rodi (Roði), die nordiſche Form für Saxos Rotho, wird in der j. Edda (209) unter den Benennungen der Seekönige aufgeführt; Rodis Wegſtrecke (Roða röst, Sn. Edd. 160. Fornm. S. I, 173) wird im Skaldengeſange das Meer genannt, Rodis Dach (Roða ræfr, Sn. Edd. 134. 161) der Schild, denn: „Seekönig ſchien Einer mit Fug zu heißen, der niemals unter rußigem Balken[1] ſchlief und nie an Heerdesecke trank“ (Yngl. S. C. 34), alſo der einzig den Schild zum Dache hatte;

[1] [Schweizer Burg. II. 361]

ſo iſt nun auch Rodis Raub (Roda rân, Saxos Rotheran) der Raub des ſchonungsloſen Vikings. Der Name Rodi ſelbſt ſcheint Abhäuter zu bedeuten, einen Plünderer, vor dem ſogar die Haut nicht ſicher iſt, und darauf weiſt [216] auch der Zuſammenhang bei Saxo hin [1]. Rotho begnügt ſich überhaupt nicht, ſeine Gefangenen ihrer Habe zu entblößen, er zerreißt ſie ſelbſt, indem er ihnen den einen Fuß emporſchnellt, während der andre am Boden haftet. Damit iſt wohl eben das grauſame Hinwegreißen von der Heimatherde [2] und [217] noch näher die gewaltſame Trennung der Familie, die als Ein Leib gedacht wird [3], verbildlicht. Borkar und Hálfdan, die Männer des Anbaus,

[1] Sn. Edd. ſchreibt Rodi und Rôði, Stephanius Rötho, Rötheran; doch gibt weder er, noch Müller, crit. Unders. 105, eine etymologiſche Ableitung. Lex. isl. II, 211 hat: „rod, n. cutis piscium, at renna ûr rodi, macescere, macrescere;“ hierauf gründet ſich obige Erklärung. Die zuſtimmende Stelle bei Saxo (S. 134 f.) lautet: „cujus (Rothonis) tam insignis atrocitas erat, ut cæteris extremæ captorum nuditati parcentibus, hic etiam secretiores corporum partes tegminibus spoliare deforme non duceret; unde graves adhuc immanesque rapinas Rotheran cognominare solemus.“ Schon früher wird bei demſelben Schriftſteller (VI, 119) Rotho in einem verſificierten Anrufe Starkathers genannt:

Dic Rotho, perpetuæ timidorum irrisor, an ultos
Frothonem satis esse putas, qui funera septem
Vindictæ unius impendimus?

Starkather, der ſelbſt ſich auf Vikingsfahrten umtrieb (VI, 104), war eben damit ein Anhänger Rodis und konnte füglich Dieſen als rechten Würdiger einer kühnen und blutigen That anrufen. Der König Röde oder Röding-König, der in den Antiq. Annal. II, Kjöbh. 1815, S. 222 ff. hieher bezogen wird gehört, in die Klaſſe der Könige Dan, Nor ꝛc., der Diſtrikt Röddinge auf Möen hat ihm rückwärts den Namen gegeben.

[2] Will man auch den Kampf Rothos mit Hano, den Saxo in die vorliegende Sage einflicht, lediglich als eine Misdeutung des Sprichworts betrachten, daß der Hahn daheim am meiſten gelte (Stephan. nott. S. 61. Müller, crit. Unders. 105), ſo muß doch die Beiziehung des Sprichworts irgend einen Anlaß haben, der dann am nächſten im Gegenſatze des Heimathlebens und der Trennung von dieſem zu ſuchen iſt.

[3] Als Haldan (Sax. VII, 123) Anſtand nimmt, mit Syvald und deſſen ſieben Söhnen zugleich den Holmgang zu beſtehen, erwidert Syvald, die Kinder ſeien nicht vom Vater verſchieden, „ita se ac filios unius hominis loco censendos esse, quibus veluti unum corpus a natura tributum videatur.“ Vgl. Hamd. 14. Sn. Edd. 144. [Witich S. 648.]

ſind Rothos natürliche Gegner. Die nichtheilende Lippenwunde, welche Hâlfdan aus dem Kriege mit ihm davonträgt, iſt das Zeichen der Knechtſchaft. Häßliches Angeſicht (Rîgsm. 8: „fülligt andlit“) galt überhaupt für Merkmal unfreier Abkunft. Eine Stelle des ſchoniſchen Geſetzes beſagt aber noch beſonders, geſchlitzte Naſe ſei Knechtes Zeichen (trels merk, D. Rechtsalth. 339) und daß nun auch Hâlfdans geſchlitzte Lippe nicht anders zu nehmen ſei, erhellt aus einer Erzählung in Svarfdäla-Saga. Hier gibt der Isländer Liotôlf ſeinem Thräl Skîdi zum Lohn der Treue die Freiheit und beſtimmt ſeine frühere Geliebte Ingöld demſelben zur Ehe; Ingöld willigt unter der Bedingung ein, daß ſie binnen fünf Winter die Scharte in Skîdis Lippe für wohl ausgefüllt anſehen könne. Wie ſie Dieß verſtanden, zeigt ſich nachher, als ſie ihn durch die Äußerung, die Lippenſcharte werde ſich ſonſt langſam füllen, zum Unfrieden und zur Gewalt[218]that an einem ihrer Feinde aufreizt[1]. Der ſchimpfliche Beiname (plenum contumeliæ cognomen), den Hâlfdan von jener Wunde erhält, iſt eben der Name Thräl. Aber Rotho ſelbſt fällt im Kampfe gegen Borkar, wie nachmals Hildiger von Hâlfdans Hand, und dieſer für ſtumpfſinnig gehaltene Jüngling mit dem Knechtszeichen ſtrebt mächtig zu Freiheit und Ehre heran; ihm iſt von der Königstochter, um die er wirbt, wie dem Thräl Skîdi von Ingöld, die geſpaltene Lippe aufgerückt worden und er raſtet nicht, bis er durch Thatenruhm die Scharte getilgt hat[2].

Wenn es auffallen mag, daß derſelbe Hâlfdan, der dem Bauernſtand entſproſſen, ja durch die Schmach der Knechtſchaft hindurchgegangen iſt, zugleich Stammvater der Könige ſein ſoll, ſo berechtigt Dieß doch keineswegs, den Zuſammenhang der Sage aufzulöſen und durch Spaltung des einen Helden in mehrere den ſcheinbaren Widerſpruch zu beſeitigen. Vielmehr gibt ſich hier die einfache Vorſtellung kund, daß derjenige Stand, der zuerſt der ſpröden Natur die Möglichkeit menſchlicher Anſiedlung abgerungen und der im Norden ſtets eine [219] achtbare

1 Íslendinga Sögur, II (Kaupm. 1830), 169 bis 175. Vgl. D. Rechtsalth. 708.

2 S. 135: „Haldanus geminum ab ea sibi vitium objectari subjunxit: unum quod sanguine parum niteret, alterum quod rimosi oris jacturam inexpleta cicatrice præferret; ideoque non prius se postulandæ ejus gratia rediturum, quam utramque notam parta armis claritate tersisset.“

Stellung behauptet hat, die Grundlage des gesellschaftlichen Vereins und so auch der Stamm der über diesen Verein waltenden Geschlechter sei. Dem ackerbauenden, seßhaften Stande gegenüber, wenn auch aus ihm hervorgegangen, erhebt sich aber mehr und mehr ein kriegerischer, erobernder, der jenen ausbeutet und niederdrückt, und so wird Hálfdan geknechtet. Doch ihm ist ja sonst ein Gott zur Seite gestanden, der große Erdanbauer Thór, und Diesem gehört, nach dem Harbardsliede, der Thräle Geschlecht. Sein Schützling kämpft sich auch aus der Knechtschaft ruhmreich wieder empor. So lag in der Hálfdanssage der Stolz und die Ehre des freien Bauers und selbst für den elenden Knecht die tröstliche Verheißung, daß auch er, kein Gottverlassener, einst noch zur angestammten Freiheit auftauchen werde.

Es bleibt noch übrig, die manigfaltigen Erscheinungen Thórs, die sich in einer langen, durch Götter- und Heldensage fortlaufenden Mythenreihe dargelegt haben, zur Gesammtanschauung seines Wesens zusammenzufassen. Mit der Kraftäußerung Thórs als Donnerers, vermöge welcher er Steinriesen zermalmt, dem Reiche der Sturm- und Eisriesen ein Ende macht, ist seine Wirksamkeit keineswegs abgeschlossen; er wirkt ja nicht bloß im Donner, oder als Sommerkraft über[220]haupt; auch in der strengsten Winterzeit, wann ihm der Hammer gestohlen ist, rafft er sich auf und trägt Örvandil über die Eisströme. Es genügt gleich wenig, sein Wesen etwas allgemeiner, als Wärme, Feuer, aufzufassen, denn er dämpft, in Geirröd und Hyrrokin, auch die Sommerriesen, die Dämone der verderblichen Hitze, er ist mit jötunischen Naturgewalten jeder Art im Streite begriffen. Sein eigenstes Geschäft, die Bekämpfung der Midgardsschlange, seine Gemeinschaft mit Thiálfi und Hálfdan, der Gegensatz, in dem er mit Odin und dessen Günstlingen erscheint, gehen über so eng gezogene Grenzen hinaus. Er ist nicht selbst Element oder Elementarkraft, er wirkt in den Elementen, durch und gegen sie. Je ausgedehnter und vielseitiger sein Wirken sich äußert, um so tiefer wird der Mittelpunkt desselben in den Grund des Weltlebens gerückt und um so einleuchtender findet man sich auf die umfassenderen Bezeichnungen seines Wesens und Waltens verwiesen. Er heißt der Heiliger

Midgards, Freund und Schirmer der Menſchenſtämme. In dieſem weiten, aber beſtimmten Berufe Thôrs, als Schutzherrn der Erde und ihrer Bewohner, treffen alle beſondre Eigenſchaften, alle verſchiedenartige Thätigkeiten desſelben zuſammen und die Bedeutung jedes einzelnen Mythus hat ebendahin geleitet. Aber nicht in irgend einer blinden Naturkraft, nur in einem göttlichen Willen und Gedanken kann der Urſprung [221] und die fortwährende Belebung eines ſolchen Waltens geſucht werden.

Thôr iſt der Sohn Odins, mit Jörd erzeugt; er ſtellt, wie gleich Anfangs bemerkt wurde, die Beziehung des göttlichen Geiſtes zur Erde dar und verfällt damit der in Odin, dem gemeinſamen Äſenvater, ruhenden Einheit des nordiſchen Götterkreiſes. So wenig aber das Weſen Thôrs mit ſeiner Eigenſchaft als Herr des Donners erſchöpft iſt, ſo annehmbar iſt doch, daß von dieſer ſinnlichen Erſcheinung der Thôrsglaube ausgieng, von ihr aus ſich mehr und mehr erweiterte und vertiefte. Der Donner in ſeiner Erhabenheit, das Gewitter mit ſeinen Schreckniſſen und Segnungen, verkündigte das Daſein eines Gottes und der niederſchießende Blitz zündete ihm ſein Opferfeuer an. Wie alsdann auch der Begriff von dieſem Gotte ſich ausgedehnter und inhaltreicher entwickelte, ſo blieb doch ſtets der Donnerhammer ſein äußeres Wahrzeichen und jeder einzelne Geſang des großen Thôrshymnus ſchließt mit dem Kehrreim, wie der flammende Keil auf das Haupt der Jötune herabfährt. Selbſt in der weiteſten Auffaſſung ſeines Weſens und in der Anknüpfung an Odin liegt zugleich wieder die Begrenzung desſelben. In Odin offenbart ſich der ſchöpferiſche Geiſt, in Thôr die ſchirmende Kraft, Odin ſinnt und forſcht, er wirkt die dichteriſche und kriegeriſche Begeiſterung, Thôr arbeitet unverdroſſen [222] und ermuntert den tüchtigen Fleiß. In Folge dieſer gemeſſenen Richtung auf das Gemeinnützliche und der nahen Befreundung, in die er dadurch mit dem Volke tritt, das einen faßlichen Gott verlangt, hat auch Thôr unter allen nordiſchen Götterweſen die ausgeprägteſte Perſönlichkeit. Er iſt der menſchlichſte, volksthümlichſte, leutſeligſte der Äſen, der „geliebte Freund“ ſeiner Verehrer. Mit ſeinem Namen war pathenartig ein großer Theil der perſönlichen Eigennamen in Norwegen und Island zuſammengeſetzt. Er begünſtigt in der Politik des alten Nordens das demokratiſche Element und von den zwei abweichenden Entwicklungen

des germaniſchen Geſellſchaftslebens die ſeßhafte Volksgemeinde und das Alod gegenüber der Gefolgſchaft und dem Lehensweſen. Während Odin in den königlichen Heldengeſchlechtern waltet, während er die Jarle hat, verkehrt Thôr mit allem Volk und verſchmäht auch die Thräle nicht. Während Odins Erſcheinung ſtets einen finſtern, grauenhaften Hintergrund durchblicken läßt, haben die Sagen von Thôr, ſelbſt in Liedern höheren Stils, eine Beigabe argloſen Scherzes. Seinem herablaſſenden Weſen kommt auch die ganze Vertraulichkeit des Volkes entgegen; wie er mit dieſem das Feld beſtellt, dient er ihm auch zur guten Unterhaltung, und wenn es bei munterer Laune iſt, zupft es ihn gelegentlich am rothen Barte. Dieſes ſchadet aber der Liebe nicht, [223] man iſt ihm nur um ſo herzlicher zugethan. Noch in der Zeit der Bekehrung zum Chriſtenthum zeigen ſich die Spuren dieſer Anhänglichkeit; der Isländer Helgi glaubt an Chriſt und benennt ſeinen Hof nach ihm, ruft aber doch zu allen wichtigern Unternehmungen Thôrs Beiſtand an; Andern, die ſich von den alten Göttern abwenden, erſcheint Thôr im Traume mit Vorwurf und Drohung oder mit der beweglichen Bitte, ſein Bild aus dem nicht mehr ſicheren Gotteshaus in die Tiefe des Waldes zu verſetzen; noch heutzutage geht in Dänemark das Sprichwort vom erſten Frühlingsmonat, Thôr mit ſeinem langen Bart locke die Kinder an die Wand heraus [1]. Jenes trauliche Verhältnis hat auch unläugbar ſein Erhabenes; derſelbe Thôr, der den Menſchen ſo nahe tritt, iſt der Bändiger aller tobenden Elemente, dem mit dem ſchwellenden Strom auch die Äſenſtärke himmelhoch anwächſt, und ein Volk zeigt rüſtigen Sinn, das im Donnerhalle die Nähe ſeines Freundes erkennt.

[1] Íslend. S. II, 197. Sag. Bibl. I, 310. Fornm. S. II, 162. Bugge, ældgamle danske Bonderegler, Kjöbenh. 1816. S. 15. Lex. myth. 685.

[Von neuerer Litteratur über die Thôrſage mögen hier noch die Schriften von F. W. Bergmann in Straßburg erwähnt werden: Les aventures de Thor dans l'enceinte-extérieure, Colmar 1853, und La fascination de Gulfi (Gylfa ginning), Straßburg 1861. K.]

II.

Odin.

Vom Morgen der Zeiten bis zur Götterdämmerung zieht ſich durch die geſammte nordiſche Mythenwelt der Gegenſatz des Jötunen- und des Äſengeſchlechts. Schon im erſten Urſprunge geſondert, von Anbeginn ſich bekämpfend, zum Beſtande des Weltganzen nothdürftig vermittelt, bleiben die beiden Stämme doch ſtets unverſöhnt und treten ſich endlich zu wechſelſeitiger Vertilgung entgegen. In den Jötunen erſcheint die Materie, das Elementariſche, die Naturgewalt, in den Äſen offenbart ſich der bildende, beſeelende, ordnende Geiſt. Dieſer Gegenſatz iſt bereits im Mythus von Thôr dargelegt worden, jedoch waltete dort vorzüglich die nach außen ankämpfende Äſenkraft; der Gott ſelbſt, in dieſem beſtändigen Kampfe ſich bewegend und für ſolchen mit der Gewalt des Elements, mit dem zerſchmetternden Donnerkeil, ausgeſtattet, artete in das Ungeſtüm ſeiner Gegner und indem ſie wider ihn von allen Enden ihre angeſtrengteſte Kraft aufboten, diente der Thôrsmythus dazu, die Natur der Jötune in das Licht zu ſtellen. Soll nun auch andrerſeits das innere Weſen des Äſengeſchlechts ſich aufſchließen, ſo muß die Forſchung ſich zu den Mythen von Odin [1] wenden, in deſſen Perſon der Glaube des heidniſchen Nordens den Mittelpunkt und die Einheit des Äſenthums, die Tiefe und Fülle, die erregteſte und umfaſſendſte Macht des göttlichen Geiſtes gelegt hat.

Die Betrachtung Thôrs nahm einen ſichern Anhalt an deſſen ſinnlichem Erſcheinen als Herr des Donners. Odin hat wohl auch ſeine Kennzeichen und Zugehörden, mit denen er bei Göttern oder Menſchen auftritt; aber jene ſind vornherein dermaßen ſinnbildlich, ſeine Verwandlungen ſind, gemäß ſeiner vielſeitigen Wirkſamkeit, ſo manigfach,

[1] Die vollſtändigſten Zuſammenſtellungen über Odin ſind die von Finn Magnuſen im Lex. myth. (1828) 261 ff. und Ferd. Wachter in der Erſch-Gruberſchen Encyklopädie, Sect. III, Th. VII, (1836) S. 288 ff. im Art. Othin.

ſeine Erſcheinung iſt, nach Geiſtesart, ſo ungreifbar und flüchtig, daß hier nicht von einer einzelnen Äußerlichkeit erfolgreich ausgegangen werden kann; im Gegentheil wird die Unterſuchung über Odin mittelſt der allgemeineren Zeugniſſe einzuleiten ſein, die ihn in der angegebenen Eigenſchaft als Haupt der Äſen und Träger des lebendigen Geiſtes beurkunden.

Bör, der Sohn Buris, den die Kuh Audhumla aus den Salzſteinen hervorgeleckt (Sn. Edd. 7), hat mit Beſtla, Tochter des Jötuns Bölthorn, drei Söhne gezeugt: Odin, Vili und Vei (ebd. 1. Rûn. 3. Æg. 26. Hyndl. 29); dieſe bilden aus dem Körper des von ihnen erſchlagenen Urrieſen Himmel und Erde (Sn. Edd. 8 bis 10. Vsp. 3 ff. vgl. Vafþr. 21. Grîmn. 40 f.), ſowie nachher Odin, in Gemeinſchaft mit Hänir und Lodur aus Eſche und Ulme das erſte Menſchenpaar erſchafft (Sn. Edd. 10. Vsp. 17 f.). Odin, der erſte der drei Brüder (Sn. Edd. 7), Börs Erbe (Hyndl. 29: Burs arfþegi), heißt nun in den Eddaliedern der Äſen oberſter (Grîmn. 44), Allvater (Alföðr, Grîmn. 46. Hrafn. 1. Sæm. Edd. 154, 38: Alföður) und Altervater (Aldaföðr, Vafþr. 4. 53; vgl. Aldagautr, Vegt. 6. 18), Vater der Zeiten oder Geſchlechter [1]. Folgende Äſen ſind gleichfalls in den Liedern als Söhne Odins namhaft gemacht: Baldur, von ſeiner Gemahlin Frigg, Fiörgins Tochter (Vsp. 36. Æg. 26 f. Vegt. 13 f. Hyndl. 29), Thór von Jörd, Vali von Rind (Hyndl. 28. Vegt. 16), Vidar (Vsp. 55. Grîmn. 17), Höd (Vsp. 37. vgl. 62. Vegt. 16); neben dieſen werden in der j. Edda als ſolche genannt: Meili (vgl. Haustl. in Sn. Edd. 120), Heimdall, Tŷ, Bragi, Hermód. Unter dem Götterfürſten (fólkvald goða) und Fiölnirs Geſchlecht im Liede der Vala (Vsp. 61) ſind ohne Zweifel Odin und ſeine Abkömmlinge, die Äſen, zu verſtehen; der Skalde Hallfred nennt die heidniſchen Götter Odins Geſchlecht (Oðins ætt, Fornm. S. II, 54). Wenn nun gleich Odin beim Schöpfungswerke göttliche Gehülfen hat und auch ſonſt in wichtigen Angelegenheiten alle Äſen zur Berathung verſammelt ſind, ſo

[1] Umſchreibend ſagt die j. Edda, S. 23: „Odin iſt der Äſen oberſter und älteſter; er waltet über alle Dinge, und wie auch die andern Götter mächtig ſind, ſo dienen ihm doch alle, wie Kinder ihrem Vater.“ S. 11 (vgl. 24): „Und darum kann er Allvater heißen, weil er Vater aller Götter und Menſchen iſt und alles deſſen, was von ihm und ſeiner Kraft geſchaffen (fullgert) iſt.“

iſt doch er, der ſie hiezu beruft (Vegt. 5), ſchon nach den angeführten Stellen als Leiter und Vorſtand derſelben anzuſehen; geht man aber in das Innere der Mythen ein, ſo tritt gegen die Manigfaltigkeit und Bedeutſamkeit ſeines Wirkens und Waltens dasjenige der andern Götter, einzig die Thaten ſeines kräftigſten Sohns Thôr ausgenommen, völlig in den Hintergrund.

Ewig iſt Odin der Männer weiſeſter (Vafþr. 55) und ſo iſt er auch Geber des Verſtandes (Hyndl. 3). Von ſeinem Hochſitze Hlidſkialf, Thürbank[1], überſchaut er alle Welten, ſieht und erkennt Alles, was vorgeht (Sæm. Edd. 39. vgl. 81. Sn. Edd. 10. 21. 39. 69); dort ſitzend, forſcht er auch in die Tiefe der Erde hinab (Hrafn. 10). Jeden Tag läßt er zwei Raben über die Welt ausfliegen, die ſich dann auf ſeine Achſeln ſetzen und ihm alles Neue, was ſie geſehen oder gehört, in das Ohr ſagen (Grîmn. 20. vgl. Hrafn. 3. Sn. Edd. 42); ſie heißen Huginn und Muninn, Denkkraft und Erinnerung (Grîmn. 20. vgl. Hrafn. 3. Sn. Edd. 42). So iſt Odin, ſelbſt wenn er zu ruhen ſcheint, doch ſtets mit Umſchau und Gedanken auf weitem Wege. Ihm ſteht auch der Roſſe trefflichſtes, der graue achtfüßige Sleipnir, Gleiter, zu Gebot, von dem er durch die Lüfte und über das Meer, ſowie zu Hels Behauſung hinab getragen wird (Grîmn. 44. Vegt. 6 ff. Sn. Edd. 18. 47. 65. 67. 107. Sax. I, 12. Fornald. S. I, 486); daß der Ritt auf dieſem ſchwebenden, dem Wechſel der Winde entſproſſenen Pferde wieder den raſchen, allwärts ungehemmten Flug des Geiſtes bedeute, iſt im Mythus von Thôr (I, 111 [S. 64]) erörtert worden. Zur Schlange verwandelt, kriecht Odin durch den Fels und mit Adlersgefieder ſchwingt er ſich auf (Sn. Edd. 86). Am häufigſten zieht er unſcheinbar als Wanderer aus und führt dann entſprechende Namen: Vegtam, Weggewohnt, Gângrâd, Gangwaltend, Geſt, Gaſt, Fremdling ꝛc. Auch nach den Verhüllungen, die er auf ſolcher Wanderſchaft annimmt, iſt er benannt: Grim, Grimnir, Verlarvter, Sidhött, Tiefhut ꝛc. Die große Zahl ſeiner Namen zeugt überhaupt von ſeiner vielgeſtaltigen und ebenſo vielſinnigen Erſcheinung, indem er je für die einzelne Ausfahrt auch einen beſondern Namen zu führen pflegt; er ſelbſt ſagt in dem

[1] D. Myth. 98 [124]. In der j. Edda iſt das Wort mitunter wie ein Appellativ mit dem beſtimmten Artikel gebraucht: hlidskialfin, or hlidskialfinnu (Sn. Edd. 21. 69).

Liede, in welchem er ſelbſt, als Grîmnir, eine lange Namenreihe, zum Theil mit den Anläſſen, bei welchen er ſo geheißen ward, aufzählt: „mit einem Namen hieß man mich niemals, ſeit ich unter Völkern fuhr;“ und am Schluſſe dieſer Namen fügt er bei, daß doch ſie alle von ihm, dem einen, ausgegangen ſeien (Grîmn. 48. 54. vgl. Sn. Edd. 25). Aber auch Zweck und Erfolg ſeiner Reiſen und Wandlungen ſpricht er anderwärts, als Gângrâd, aus: „Viel fuhr ich, Vieles verſucht' ich, viel erprüft' ich waltende Mächte“ (Vafþr. 3. 44 ff.).

Die Ableitung des Namens Odin (Oðinn) von dem altnordiſchen Zeitworte vaða, gehen, durchſchreiten, iſt nicht nur ſprachlich und in der Eigenſchaft des Geiſtes, als des alldurchdringenden, wohl begründet [1], ſondern es bezeugen auch ſchon die vorſtehenden Andeutungen,

[1] D. Myth. 94 [120. K.]: „Unzweifelhaft iſt wohl die unmittelbare Abkunft dieſes Wortes [althd. Wuotan, nord. Odinn] aus dem Verbum ahd. watan, wuot, altn. vaða, óð, welches buchſtablich dem lat. vadere entſpricht, und meare, transmeare bedeutet, cum impetu ferri. Ebendaher ſtammt das Subſtantiv wuot, das, wie μένος und animus, eigentlich mens, ingenium, dann Ungeſtüm und Wildheit ausdrückt; im altn. óðr haftet noch ganz die Bedeutung mens oder sensus. Hiernach ſcheint Wuotan, Odinn das allmächtige, alldurchdringende Weſen, qui omnia permeat; die geiſtige Gottheit.“ Über das Wegfallen des Anlauts v vor gewiſſen Vocalen im Altnordiſchen ſ. D. Gramm. I, 310 f. Der Zuſammenhang des Namens mit óðr, n. mens, iſt ſchon im Lex. myth. 364 bemerkt; außerdem kommt óðr, adj. mente captus, insanus, furens in Betracht (vgl. Wachter S 288); dieſe beiden Wörter von völlig entgegengeſetzter Bedeutung vermitteln ſich im allgemeinen Sinne des Stammwortes vaða, welches einerſeits dem beweglichen Geiſte die Bezeichnung gibt, andrerſeits von dem heftigen Gange des Tobenden gebraucht wird (Sæm. Edd. 262, 94. S. af Hâlfdani Eysteinss. bei Biörner S. 6 [p. m. 462: óðu þeir svâ grimmlega fram u. ſ. w.]. Ob der Name des Gottes kurzen Hauptvokal, o, habe (wie im præs. ind. veð, inf. vaða, part. præt. vaðinn), oder langen, ô (gleich dem præt. óð, subst. und adj. óðr), darüber iſt verſchiedene Meinung. Die raſtiſchen Texte der Edda gebrauchen kurzen, die neueren Ausgaben der Sagan langen Selbſtlauter. J. Grimm ſchrieb früher Ôðinn, D. Gramm. I, 290. II, 171; neuerlich, in der Mythologie, hat er ſich für Oðinn entſchieden. Der Reimgebrauch der Skalden gibt kein ſicheres Zeugnis, da ſelbſt im vollen Binnenreime (aðalhending) der gedehnte Vokal mitunter auch mit dem betonten kurzen gebunden iſt (z. B. blôð: rióða, Sn. Edd. 234). So findet man die Reime: Oðins: liodum, Oðins: roda (Fornm. S. II, 52. 54), fróðr: Oðins (Sn. Edd. 104).

daß die nordiſche Mythologie in ihrem Odin eben dieſe nach allen Richtungen ausgehende und eindringende Bewegung des Geiſtes vornehmlich aufgefaßt habe. Zur vollen Anſchauung aber kann ſich dieſes nur dann herausſtellen, wenn man dem Gotte auf allen ſeinen Pfaden und in allen ſeinen Verwandlungen, ſoweit davon noch Spur und Gedächtnis vorhanden iſt, nachgeht. Manche Sagen von ihm, deren beiläufig Erwähnung geſchieht, ſind zwar ihrem inneren Beſtande nach verloren, gleichwohl iſt Zahl und Umfang der noch erhaltenen beträchtlich. Für die geordnete Folge derſelben iſt eine Haupteintheilung nothwendig, je nachdem nemlich in ihnen die Thätigkeit des geiſtigen Gottes auf die Natur oder auf das Geiſtesleben ſelbſt in Götter- und Menſchenwelt gerichtet iſt.

Das Wirken Odins in der Natur beginnt mit der Schöpfungsgeſchichte. Er ſelbſt hat bereits ſeine Ahnen aufzuweiſen. Nach einer Seite nennen die Eddalieder nur ſeinen Vater Bör oder Bur (Vsp. 4: Börs synir. Hyndl. 29: Burs arfþegi); dieſer Name bedeutet Sohn und nach der j. Edda iſt Bör (Börr) der Sohn des von der Kuh Audhumla aus den ſalzigen Reifſteinen in drei Tagen hervorgeleckten Buri (Sn. Edd. 7. vgl. 98). Mutterhalb iſt Odins Ahn der Jötun Bölthorn, deſſen Tochter Beſtla [1] dem Bör die drei Söhne geboren hat, deren erſter Odin iſt (Sn. Edd. 7). Von dem klugen Bölthorn, Beſtlas Vater, hat Odin neun gewaltige Lieder gelernt (Rûn. 3)[2]. Bei ſo dürftigen Angaben über dieſe urweltlichen Weſen hilft es wenig, daß ein Theil ihrer Namen dem Worte nach erklärbar iſt. Es iſt nur ſo viel gegeben, daß es der Entwicklung durch mehrere Stufen bedurfte, bis in Börs Söhnen die ſchöpferiſche Kraft gezeitigt war, und daß hiezu die Verbindung zwiſchen Buris Stamme und den Jötunen mitwirken

[1] Eine andre Lesart der j. Edda iſt Besla; allein die obige wird durch den Reim in einem Skaldenliede beſtätigt: flestr vidson Bestlu (Sn. Edd. 98).

[2] Wörtlich: „von dem klugen Sohne Bölthorn (af inom fróda syni Bölþorni)"; aber weſſen Sohne? der Name des Vaters dürfte hier offenbar nicht fehlen. Aber wahrſcheinlich iſt hier entweder irrig fódur in syni, oder richtig syni in fódur corrigiert worden und dann durch Nachläſſigkeit oder Misverſtändnis beides zuſammen in den Text gekommen. [Vgl. Lünings Edda S. 289. K.]

muſte. Bölthorns Abkunft iſt zwar nicht namentlich angezeigt, aber als Jötun gehört er zu Ymirs, des Urrieſen, Geſchlechte. Wenn er klug, kundig, genannt wird und wenn Odin von ihm Lieder erlernen konnte, ſo beruht dieß darin, daß auch die Jötune ihre beſondre Weisheit, ihre eigenen Runen (Vafþr. 42 f. Rûn. 6) haben. Schon Örgelmir, der Uralte, wie Ymir auch genannt iſt, hat das gleiche Beiwort wie Bölthorn: „der kundige (frôði) Jötun," und ebenſo deſſen Enkel Bergelmir, der Bergalte, Steinalte (Vafþr. 30. 33. 35); „vielwiſſend (hundvîss)" iſt eine Bezeichnung des Eisrieſen Hŷmir und andrer Jötune (Hŷm. 5. Sæm. Edd. 145, 25. Sn. Edd. 113. Fornald. S. III, 15. 32. vgl. D. Myth. 304). Grund und Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft laſſen ſich wohl ermitteln. Der chaotiſche Ymir war vorhanden, ehe noch Buri hervorkam; „unzählige Winter, bevor die Erde geſchaffen war, da war Bergelmir geboren; Thrûdgelmir war deſſen Vater, aber Örgelmir der Ahn" (Vafþr. 29. 35. vgl. Vsp. 3); daher war die Kenntnis des Urſtoffs, der älteſten, vorweltlichen Dinge, des Weſens und Lebens der Elemente, den Jötunen angeſtammt und bei ihnen zu holen. „Ich gedenke der Jötune, der frühe geborenen, welche mich vormals gelehrt hatten," ſingt die mythiſche Seherin (Vsp. 2) und ſo kann ſie von Ymirs Urzeit anheben. Odin, der ſelbſt vom Jötun Bölthorn ſtammt und ihm mächtige Lieder abgelernt hat, mag eben auch dieſer Seite ſeiner Abkunft und dieſem Unterricht die Erkundung und Bewältigung des Stoffes mit verdanken, den er zum Schöpfungswerke verarbeitet.

Frühe der Zeiten war, da Ymir hauſte, nicht Sand war, noch See, noch kühle Wogen, Erde fand ſich nicht, noch oben Himmel, gähnender Schlund war, Gras nirgends; bis Börs Söhne die Kreiſe[1] erhoben, die, welche Midgard, das vielbekannte, ſchufen; Sonne ſchien ſüdher auf kühle (svala, a. salar) Steine, da ward der Grund bewachſen mit grünem Lauche (Vsp. 3. 4).

Aus Ymirs Fleiſche ward Erde geſchaffen, aber aus dem Blute See; aus den Gebeinen Bergfels, Baum aus dem Haare, Himmel aus der Hirnſchale des reifkalten Jötuns; aus ſeinen Brauen machten freund-

[1] biödum (a. biódum) ypdo, Vsp. 4; biodr, m. orbis, discus; wahrſcheinlich Erd- und Himmelsſcheibe, jörd und upphimin, die in der vorhergehenden Strophe vermißt wurden. Unter den Benennungen der Erde, Sn. Edd. 220, findet ſich biód; Lex. isl: bíód, f. terra, hemisphærium inferius.

liche Mächte Midgard den Menſchenſöhnen; aus ſeinem Hirne wurden die mismuthigen Wolken alle geſchaffen (Vafþr. 21. Grîmn. 40 f.). Die j. Edda führt dieſe Liederſtellen weiter aus und ſagt ausdrücklich, daß Börs Söhne den Jötun Ymir erſchlagen haben (Sn. Edd. 8). Im ferneren Verlaufe des großen Werkes begeben ſich die heiligen Götter alle auf ihre Rathſtühle und ordnen, da die Geſtirne noch gänzlich irre ſind, den Mondwechſel, die Tageszeiten und damit auch die Jahrzählung; gleichermaßen verſtändigen ſie ſich, wer das Zwergevolk ſchaffen ſolle aus Brîmirs, auch des Urrieſen, Fleiſch und ſchwärzlichen Beinen (Vsp. 5 f. 9. vgl. Sn. Edd. 9. 15); zur Belebung des erſten Menſchenpaars gehen hernach wieder Drei von der Götterſchaar aus, ſtarke und liebende Äſen, Odin, Hänir und Lodur (Vsp. 17 f. Sn. Edd. 10).

Schaffen (at skapa, skepia) bedeutet in der nordiſchen Schöpfungsſage nicht ein Hervorrufen aus nichts; der Stoff, aus und in dem die Äſen ſchaffen, iſt ohne ihr Zuthun bereits geworden, er iſt in Ymir ſogar ſchon als belebt und zeugend dargeſtellt. Aber ihre Wirkſamkeit beſteht darum doch nicht im bloßen Scheiden, Ordnen und Umgeſtalten der vorhandenen Maſſe, ſie iſt in dem Sinne wahrhaft ſchöpferiſch, daß ſie ihren Bildungen eine neue Triebkraft, ein neues Geſetz des Daſeins einpflanzt. Die Geſtirne, nach der j. Edda Funken aus Muſpellsheim, der Feuerwelt (Sn. Edd. 9), erſchienen am Himmel: „aber Sonne wuſte nicht, wo ſie Säle hatte, Sterne wuſten das nicht, wo ſie Stätten hatten, Mond wuſte das nicht, was für Macht er hatte“ (Vsp. 5); erſt aus der Berathung der Äſen kommt in die Stellung und Bewegung dieſer Lichtweſen der leitende Gedanke; die Erde iſt bereits vom Himmel geſchieden, aber damit das Werk der Götter an ihr noch nicht vollbracht; wieder im Rathe der Äſen wird die Erſchaffung der Zwerge beſchloſſen, jener ſtillarbeitenden Kräfte, die den Erzeugniſſen der Erde den Stempel ſinnreichſter Kunſt aufdrücken; vor Allem aber erweiſen ſich die Äſen nicht bloß als Urheber und Ausſpender weltbildender Gedanken, ſondern auch als Geber vollen, ſelbſtändigen Geiſteslebens, indem ſie dieſes den Menſchen einhauchen, von deren Erſchaffung, ſowie von Odins beſondrem Antheile daran, weiterhin ausführlicher zu handeln iſt.

Während Völuſpá nur im Allgemeinen „Börs Söhne“ als Weltſchöpfer bezeichnet, ſind dieſelben in der j. Edda einzeln benannt: Odin, Vili und Ve (Sn. Edd. 7. vgl. Yngl. S. C. 3). Auch in einem andern

Eddaliede (Æg. 26) ſtehen Vei und Vili zuſammen und ein Skaldenlied nennt den Odin Bruder Vilis (Sn. Edd. 97). Über dieſe beiden Brüder Odins wird auch durch das Verhältnis, in welches ſie nachher zu der Göttin Frigg treten, wenig Licht verbreitet; doch beſtätigen die Namen Vei und Vili [1], in ihrer Beziehung auf vê, n. pl. Heiligthum, vilia, wollen, vili, m. Wille, daß auch dieſe Theilnehmer am Schöpfungswerke urſprünglich der geiſtigen Ordnung des Götterreichs angehören.

In der geſchaffenen Welt iſt Odin fortwährend auch nach der Naturſeite wirkſam, theils unmittelbar, theils mittelſt der Verbindungen, die er eingeht, und der Sprößlinge aus ſolchen. Daß in ſeiner Verbindung mit Jörd die Beziehung des göttlichen Geiſtes zur Erde ausgedrückt und daß durch die Abkunft von beſagtem Elternpaare Thôr zum Schutzherrn der Erde und ihrer Bewohner berufen ſei, iſt im Mythus von dieſem Gotte dargelegt worden. Aber mit der Beſtellung dieſes Schutzes iſt Odin ſelbſt der Sorge für die Erhaltung und das Heil der Erde nicht gänzlich enthoben. So raſtlos und ſiegreich Thôr die gewaltſamen Anfälle der Jötune abwehrt, ſo gibt es doch Zeitpunkte, wo das Leben der Welt im Innerſten angegriffen, das geordnete Ganze einer durchgreifenden Störung zu unterliegen ſcheint; dann iſt es an Odin, den Grund des Übels zu erforſchen, den wankenden Bau wieder in ſeine Fugen zu rücken, durch neues Schaffen und Zeugen die alternde Schöpfung aufzufriſchen. Dieſe verſchiedenartige Thätigkeit beider Äſen im gleichen Gebiete hat ſich bereits in der zweifachen Auffaſſung des Naturmythus von Iduns Verſchwinden, über welchem die Götter ſelbſt grauhaarig und runzlig werden, herausgeſtellt (I, 114 [66] ff.); nach der einen iſt Idun von dem Sturmrieſen Thiaſſi geraubt und die Geſchichte ihrer Wiederkehr ſchließt damit, daß Thôr den übermüthigen Jötun erſchlägt; nach der andern iſt die Göttin unter den Stamm der Eſche hinabgeſunken und nun läßt Odin ſeinen Raben, das Sinnbild ſeines Gedankens, um Rettung ausfliegen, er ſendet ſeine Boten zu ihr, ſie um die Geſchicke der ängſtlich bedrohten Welt zu befragen, und lauſcht ſelber

[1] Vêa ok Vilja, acc. (Æg. 26) ſetzt die Nominativform Vei, Vili oder Vilji voraus, dagegen verlangt der gen. Vilis, im Liede Egils, Sn. Edd. 97, den nom. Vilir, wie der Name in Yngl. S. C. 3 lautet. In Fornald. S. II, 4 kommen zwei ſagenhafte Könige Vee und Vei vor.

auf Hlidſkiálf in die Tiefe hinab. Denſelben Unterſchied ergibt die Sage vom Tode Geirröds nach ihrer doppelten Geſtaltung, derjenigen, worin Thór als Held auftrat, und einer andern, in welcher Odin das Wort nehmen wird.

Odins Ehefrau iſt Frigg, Fiörgins Tochter (Æg. 26). Sie theilt mit ihm den Hochſitz Hlidſkiálf (Sæm. Edd. 39) und kommt mit ihm zum Göttermahle (ebd. 59. Hrafn. 23). Ihr ſendet Nanna noch aus Hels Behauſung ein Frauentuch (ripti, Sn. Edd. 68), nach dem Eddaliede von Rig ein Abzeichen der Hausfrau (Rîgsm. 18. 20. 25). Friggerock, Friggs Spinnrocken, iſt ſchwediſch ein Sternbild benannt (Ihre, Gloss. I, 603) und Friggs Gras (Friggiargras, ſonſt auch hionagras, herba conjugalis), isländiſch ein Kraut, das zum Liebeszauber dient (Lex. myth. 105 f. vgl. Fornald. S. III, 576. D. Myth. 192). Der König Rerir, einer der Ahnherrn des Volſungenſtammes, und ſeine Frau bitten die Götter um Nachkommenſchaft; Frigg erhört ihre Bitte und ſendet ihnen einen befruchtenden Apfel (Fornald. S. I, 117 f.)[1].

In Friggs Gefolge geht Fulla, eine Jungfrau noch, mit loſem Haar und Goldband um das Haupt; ihr ſchickt Nanna einen goldenen Fingerring; ſie trägt Friggs Lade und verwahrt ihre Fußbekleidung, auch weiß ſie um heimlichen Rath mit derſelben (Sæm. Edd. 39. Sn. Edd. 36 f. 68. 79. 133). An ſie reihen ſich andre weibliche Gottheiten: Siöfn, welche ſehr darauf bedacht iſt, den Sinn der Weiber und Männer zur Liebe zu wenden; Lofn, die ſo mild und gut anzurufen iſt, daß ſie Erlaubnis von Allvater oder Frigg zur Verbindung von Weibern und Männern erlangt, wenn auch ſolche zuvor verboten oder verweigert war; Vör, die auf Eide der Menſchen und auf Verabredungen zwiſchen Frauen und Männern horcht und an den Wortbrüchigen Rache nimmt; Syn, welche die Thür der Halle hütet und vor denen verſchließt, die nicht eingehen ſollen (Sn. Edd. 37 f.).

Dieſe einzelnen Angaben laſſen ſich leicht zur Einheit verknüpfen: Frigg iſt Beſchützerin und Stifterin des ehlichen, häuslichen Lebens. Mit Schleiertuch und Spinnrocken erſcheint ſie ſelbſt als Hausfrau; noch ganz in dieſer Eigenſchaft hat ein isländiſcher Schwank aus dem Mittel-

[1] Daß auch Gebärende ſie anrufen, wäre an ſich dem Weſen dieſer Göttin nicht fremd, folgt aber nicht aus Sæm. Edd. 240, 8.

alter ſie aufgefaßt: einem Manne mit Namen Skîdi träumt es, er ſei nach Valhöll gekommen und habe Frigg um Butter gebeten, aber ſie hat faſt keine mehr übrig und muß welche kaufen laſſen [1]. Ehegenoſſin des Äſenvaters, ſegnet ſie auch irdiſche Ehen mit Liebespfändern. Ihr Name wird formgerecht und ſachgemäß von der Wurzel abgeleitet, die noch im gothiſchen Zeitworte frijôn, lieben [2], im deutſchen freien, hervorſteht; ſo liegt es auch nahe, den Namen ihres Vaters, Fiörginn, auf das nordiſche fiör, n. Leben, Lebenskraft, zu beziehen [3]. Nach Frigg iſt noch der ſechste Wochentag, der Tag der Venus, Frîadagr [4] benannt. Entſprechend in Namen und Beruf, ſchließen ſich dann um Frigg die fünf vorbemeldten Untergöttinnen. Fulla, die noch Jungfrau

[1] Über das Gedicht Skîda-Rîma, das ins 13te bis 14te Jahrhundert geſetzt wird, ſind Nachrichten zerſtreut bei Suhm, Om Odin (Kiöbh. 1771), S. 251. 124 und im Lex. myth. 105. 523.

[2] D. Myth. 191 f. Hym. 9: minn frî, amasius, maritus, dominus. Vgl. Maßmann, Glossar. goth. 133. Schmeller, Bayr. Wörterb. I, 610.

[3] Der männliche Eigenname kommt nur im gen. vor: Sæm. Edd. 63, 26: Fiörgins. Sn. Edd. 10: Fiörgvins. 118: Fiörgyns. Daneben beſteht ein weiblicher Name Fiörgyn, gen. Fiörgynjar (Sæm. Edd. 9, 57. 80, 54. Sn. Edd. 220), ein Synonymon von Jörd; über deſſen Verwandtſchaft ſ. D. Gramm. II, 175. 453. D. Myth. 116 f. Bedenkt man, daß fiörgyn, Bergland, keine Anknüpfung an das Weſen Friggs darbietet, daß die Ähnlichkeit der Laute leicht zu völliger Ausgleichung derſelben führen und hiebei die als Mutter Thörs öfter genannte Fiörgyn die Oberhand gewinnen mochte, daß die ſchwankende Schreibung des männlichen Namens auf Entſtellung desſelben hinweiſt, daß die mit fiör identiſchen Wörter verwandter Sprachen ſämmtlich in den Kehllaut auslaufen (angelſ. feorh, althochd. ferah, mittelhochd. verch), und hiedurch die Einmiſchung des g veranlaßt ſein konnte, daß auch eine andre Namenbildung aus fiör in dem gleichfalls allegoriſchen Fiöri, Fiörvi (ob. I, 187 [107. K.]. Fornald. S. III, 16), vorhanden iſt und daß ſich auf ähnliche Weiſe ein Fiörinn, Fiörvinn (vgl. D. Gramm. I, 312) bilden, unter vorbemerkten Umſtänden aber zu Fiörgvinn, Fiörginn, Fiörgynn entſtellt werden konnte, ſo wird die für den inneren Zuſammenhang ſich empfehlende Ableitung von fiör nicht unausführbar erſcheinen.

[4] Lex. isl. I, 248, auch Lex. myth. 84 ſetzen bei: Freyjudagr; dieß ſcheint aber nur erklärende Bemerkung zu ſein, in Folge der Anſicht, nach welcher Freyja die nordiſche Venus iſt; für Frigg ſtimmt die Benennung des Tages in den verwandten Sprachen und Mundarten, D. Myth. 88 bis 90. 191. Wäre Freyjudagr wirklich im Isländiſchen zugleich gebräuchlich, ſo würde das zu den nachher zu beſprechenden Schwankungen zwiſchen Freyja und Frigg gehören.

iſt, die vollgewachſene Jungfrau mit loſem Haar und goldnem Kopfbande, dem Schmucke des Mädchenſtandes [1], iſt Friggs Dienerin und Vertraute; auf was aber die vertrauliche Berathung ſich beziehe, deutet noch beſonders der goldene Fingerring an, den Nanna ihr zuſchickt (I, 148 f. Sn. Edd. 68). Sie iſt die Jungfräulichkeit in ihrer vollen, bräutlich erſchloſſenen Blüthe, und ſo geſellen ſich ihr die vier andern Weſen, die ſchon durch den offenen Wortſinn ihrer Namen als perſönlich geſtaltete Abſtufungen und Gegenſätze der Liebeswerbung kenntlich ſind, Siöfn, Sehnſucht, welche die Gemüther zur Liebe wendet, Lofn, Geſtattung, und Syn, Verweigerung, die zwei entgegengeſetzten Erfolge der Werbung, Vör, Vertrag, verbürgte Zuſage [2]; die Vollendung und Mitte des Ganzen aber iſt in Frigg, die, nach dem ernſten Sinne des Nordens, über Liebe und Ehe zugleich waltet.

[1] In ſchwediſchen Volksliedern geht die Braut mit Goldkrone und ausgeſchlagenem Haar zur Kirche:

med guldkronan röd och utslagit hår,

und es iſt ſchwere Beſchimpfung, wenn man ſie das Haar aufbinden heißt:

stolts Inga, stolts Inga, du bind upp ditt hår!

Arwidsſon I, 279 f. 275. Afzelius II, 142.

[2] Lex. isl. fullr, plenus; fullaldra, fullordinn, fulltida, fullvaxinn, majorennis, maturus, adultus. Zu Siöfn: siöfn, f. sponsa, siafni, m. procus, amasius, zunächſt aber das däniſche savne, vermiſſen, ſich ſehnen, verlangen. At lofa, permittere; at synia, renuere, negare, syn, f. abnegatio. Zu Vör ſ. Þrym. 32; wara, althochd. fœdus, pactum, J. Grimm in den Altdeutſchen Blättern von Haupt und Hoffmann I, 371. Sn. Edd. 37 f. gibt ſelbſt Etymologieen, doch in umgekehrter Richtung, ſo daß die Appellative von den Eigennamen abſtammen: von Siöfn ſei ein Liebender siafni genannt; von Lofn komme lof, hier im Sinne von Lob genommen, was auf das angegebene Amt der Göttin nicht paſst, welches die andre Bedeutung von lof, Erlaubnis, fordert. Syn wird noch beſonders auf das Verneinen (neita) vor Gericht bezogen. Von Var heißen die Verabredungen zwiſchen Weibern und Männern varar; es werden nemlich hier (ſowie Sn. Edd. 212 a oben) zweierlei Weſen aufgezählt: Var, in oben angegebener Eigenſchaft als Vorſteherin der Verträge und Gelöbniſſe, und Vör im Sinne von Wahrſamkeit, Aufmerkſamkeit; allein nach Raſks Bemerkung wäre a in einem (einſilbigen) weiblichen Namen gegen die Natur der Sprache, er nimmt daher nur den einen Namen Vör und, noch aus andern Gründen, auch nur eine Perſon an (Sn. Edd. 37. Anm. 6). Varar, gen. in Þrym. 32, ſetzt die erſtere Bedeutung voraus, lautet aber ganz richtig vom nom. Vör um. (Vgl. noch Fornald. S. I, 14 f.)

Die j. Edda nennt zwar jene fünf weibliche Weſen in einer Aufzählung der Äſinnen überhaupt, unter denen namentlich Odins Gemahlin den erſten Rang einnimmt; daß aber jene einer eigenthümlichen Gruppe angehören, in deren Mittelpunkt Frigg nicht bloß äußerlich zu ſtellen iſt, beruht theils auf ausdrücklichen Zeugniſſen, theils im einleuchtenden Zuſammenhange. Das nahe Verhältnis Fullas zu Frigg iſt beſtimmt ausgeſprochen; auch von Lofn wird namentlich geſagt, daß ſie mit Frigg im Vernehmen ſtehe, Syn aber iſt von Lofn unzertrennlicher Gegenſatz; Siöfn und Vör endlich bewegen ſich ſo ganz auf demſelben Gebiete mit den Vorigen, ſind ſo gleichmäßig mit ihnen aus der Sprache in die Allegorie gebildet, daß auch ſie nicht abgelöſt werden können, und ſtehen einander ſelbſt in der Art gegenüber, daß Siöfn die erſte Regung der Liebe, Vör aber den feſtgeſchloſſenen Bund derſelben, das Verlöbnis, darſtellt[1].

Dieſe Gruppe gehört allerdings zu den ſtreng allegoriſchen, auch iſt dafür keine Quelle angegeben. Doch begegnet man ſämmtlichen Namen in den Denkverſen (Sn. Edd. 212ª), deren Inhalt im Ganzen aus der Skaldendichtung geſchöpft iſt. Belebter und ſelbſtändiger, als die vier übrigen, erſcheint Fulla; auch iſt ſie anderwärts beſſer bezeugt, der Mythus von Baldurs Tode gedenkt ihrer und in der Einleitung zum Eddaliede Grimnismál hat ſie eine Botſchaft ihrer Gebieterin auszurichten (Sæm. Edd. 39); ein Skaldenvers umſchreibt, auf ihr goldenes Haarband anſpielend, das Gold als Sonne von Fullas Stirne (Sn. Edd. 133). Aber auch Vör iſt in einem Mythenliede beiläufig genannt, Thrym, Herr der Thurſe, heißt den Thórshammer auf die Kniee ſeiner Braut legen: „weihet uns zwei zuſammen mit Vörs Hand (Varar hendi,

[1] Unter den Äſinnen, welche Sn. Edd. 36 ff. aufzählt, ſind noch zwei ausdrücklich an Frigg gebunden, Hlín und Gná. Von erſterer heißt es: „ſie iſt zur Obhut über diejenigen Leute geſetzt, welche Frigg vor irgend einer Gefahr bewahren will.“ Allein die von Hlín handelnde Stelle der Liederedda (Vsp. 54) läßt, wie an ſeinem Orte gezeigt werden ſoll, kaum eine andre Erklärung zu, als daß unter dieſem Namen Frigg ſelbſt verſtanden ſei. Gná wird von Frigg in ihren Geſchäften in verſchiedene Welten geſandt, ſie hat ein Pferd, Hófvarpnir, Hufwerfer, das durch Luft und über Waſſer rennt, und es werden hiezu die im Mythus von Frey ausgehobenen Verſe angeführt, aus denen jedoch über die Bedeutung dieſer Göttin nichts Näheres erhellt.

þrym. 32)!“ Syn, den Eingang der Halle wehrend, ist in anschauliche Handlung gesetzt.

Noch ist hier der Umstand zu erwägen, daß in der j. Edda nicht Frigg, sondern Freyja, als Göttin der Liebe bezeichnet wird; der Freyja sei Liebesgesang angenehm, und es sei nützlich, sie in Liebessachen anzurufen (Sn. Edd. 29); eine Handschrift der Skálda nennt sie geradezu Liebesgöttin (ástagud, Sn. Edd. 113. Anm. 3). Demgemäß ist auch in der mehrangeführten Aufzählung der Ásinnen Freyja unmittelbar vor den auf Liebesverhältnisse sich beziehenden Gottheiten Siöfn, Lofn, Vör und Syn eingeschoben, Frigg aber von denselben der Reihenfolge nach ferne gehalten. Allein eben hierin zeigt sich Widerspruch und Mißverständnis, indem gleichwohl der innere Zusammenhang dieser allegorischen Wesen mit Frigg unverwischt geblieben ist. Wenn Lofn bei ihr die Verbindung der Liebenden auswirkt, so ist dann auch glaublich, daß Frigg es sei, die dem Gesang und Gebete Liebender ein williges Ohr leihe. Bedeutsam ist für diese Ansicht, daß weder die vorhandenen Mythenlieder, noch der Skaldensang, noch die Sagan von der Eigenschaft Freyjas als Göttin der Liebe Zeugnis geben. Wenn bei Ägirs Trinkmahle Loki ihr vorwirft, von den hier anwesenden Ásen und Álfen sei Jeder ihr Buhle gewesen, so mochte dieß wohl jener Meinung zur Stütze dienen; es ist aber damit die Gemeinsamkeit des Luftelements auf ähnliche Weise bezeichnet, wie durch die Namen ihres Saales Fólkvâng, Volkfeld, und ihres Schiffes Seferymnir, das Sitzräumige. Die Verwechslung Friggs mit Freyja, von der schon früher, in Betreff des Falkengefieders, ein Beispiel sich ergeben hat (1, 139 [80]; vgl. D. Myth. 190 ff.), kann zunächst durch die Lautverwandtschaft der Namen, wie sie vorzüglich im Stabreime anklingt (Sæm. Edd. 240, 8), in Verbindung mit dem Umstande veranlaßt sein, daß die Wortbedeutung von Freyja, Frau, besonders in der geläufigen Zusammensetzung hûsfreyja, Hausfrau, sich dem Wesen und Bilde Friggs genau aneignet. Die j. Edda selbst leitet rückwärts von der Göttin Freyja den weiblichen Ehrennamen freyjor, Frauen, ab (Sn. Edd. 29; vgl. Ygl. S. C. 13)

Hat nun die j. Edda diese beiden Göttinnen einmal in der Grundansicht verwechselt, so ist man aufgefordert, auch einzelnes Beiwerk, wenn es mit dem anderwärts erhobenen Wesen der einen oder andern nicht übereinstimmt, zu prüfen und nach Befund zurechtzustellen. Das

Falkengewand mußte von Frigg gänzlich auf die Luftgöttin Freyja übertragen werden; umgekehrt wird es gestattet sein, die zwei Katzen, welche nach der j. Edda den Wagen Freyjas ziehen (Sn. Edd. 28 f. 66. 119), dieser Göttin abspännig zu machen und unter Friggs Leitung zu stellen, nicht etwa wegen Gefallens am Liebesgesange, sondern weil die Hauskatzen sich am besten zum Gespann der Hausfrau [1] schicken; während Freyja schon beschwingt und beritten ist (Sæm. Edd. 113), würde Frigg ohne die Katzen jeder anständigen Auffahrt entbehren [2].

Dem göttlichen Vorbilde der Hausfrauen steht übel an, was Loki in Ägirs Halle behauptet, Frigg sei stets mannlüstern gewesen, sie habe, Odins Ehefrau, Vei und Vili beide in ihren Schoß genommen (Æg. 26) [3]. Ähnliche Vorwürfe macht aber Loki allen andern dort anwesenden Göttinnen und der sittliche Maßstab ist überhaupt auf Verhältnisse nicht anwendbar, die ganz sinnbildlicher Natur sind, wie dieß kaum zuvor in Beziehung auf Freyja und schon beim Harbardsliede mit Sif (I, 90) bemerklich gemacht wurde. Indem Frigg mit Vei und Vili verkehrt, die sonst nur als Theilnehmer am Schöpfungswerke bekannt sind, wird

[1] Vgl. Lex. isl. I, 413 u. d. W.: Húsa-snorta. Vgl. Fornald. S. II, 210.

[2] Sn. Edd. 66 berichtet in der Erzählung von Baldurs Leichenbrande, mit Odin seien zu solchem Frigg und die Valkyrien und seine Raben gekommen, Freyja sei mit ihren Katzen herangefahren; diesem Berichte liegt ohne Zweifel das Skaldenlied Húsdrápa zu Grunde, gedichtet von Ülf, Uggis Sohn, auf die Bilder aus der Götterſage, mit denen der Isländer Olaf Pá sein Haus schmücken ließ (s. I, 143 f.) und unter den noch vorhandenen Bruchstücken des Liedes finden sich zwei Halbstrophen, in welchen Odins Aufzug zur Leichenfeier mit Valkyrien und Raben beschrieben ist (Sn. Edd. 96), aber Friggs ist darin nicht gedacht. Es ist nun anzunehmen, daß die leidtragende Mutter Baldurs doch nicht fehlte, vielmehr daß ihr, gleichwie in weiteren Bruchstücken der Auffahrt Heimdalls und Freys (Sn. Edd. 97. 104. Friggs Sorge um Baldur Sæm. 93, 3 f.), eine besondre Schilderung gewidmet war, und es fragt sich, ob nicht hiebei, zugleich mit dem Katzengespann, Fulla, Söfn und ihre Gespielen, jene Gruppe, wofür oben der Beleg vermißt wurde, im Geleite Friggs, als Seitenstück zu den Valkyrien in Odins Gefolge, einhertraten, und ob nicht der Erzähler in der j. Edda, nach seiner vorgefaßten Meinung, Alles zusammen auf Freyja wandte.

[3] Snorri historisiert dieses Abenteuer in Yngl. S. C. 3. Auch Saxo erzählt von Friggas Untreue (I, 13), jedoch unter Umständen, die auch hier eine Verwechslung mit Freyja oder eine Vermischung beiderseitiger Mythen errathen lassen (Lex. myth. 307. D. Myth. 192).

sie selbst in ein weites Gebiete hinausgerückt. Odin und Frigg walten beide in menschlichen Kreisen, er als Erreger jeden Geistes und des kriegerischen insbesondre, sie als Spenderin des Ehesegens und als Schutzgöttin der Liebe überhaupt; aber wie Odin, der alldurchdringende Geist, zugleich Schöpfer und Erhalter des Weltganzen ist, so erscheint auch seine Gattin Frigg, die Tochter des Lebens, als Mutter im Sinne kosmischer Zeugung und sorgt an seiner Seite für den großen Haushalt des Alls. Der Sohn dieser Götterehe ist Baldur, mit dessen Mythus derjenige von Vali in genauem Zusammenhange steht.

1. Sageninhalt.

Odins Meth (Sn. 98).

Die ausführliche Erzählung vom Dichtertranke steht in der j. Edda (Sn. Edd. 83 bis 87) [1]; Bragi, der Skalde unter den Äsen, berichtet auf die Frage nach dem Ursprung der Dichtkunst Folgendes:

Die Götter hatten Zwist mit dem Volke der Vanen, es ward jedoch eine Zusammenkunft anberaumt und auf die Weise Friede geschlossen, daß sie beiderseits an ein Gefäß traten und darein ihren Auswurf spuckten. Beim Scheiden wollten die Götter dieses Friedenszeichen nicht verloren sein lassen und schufen daraus einen Mann, der Kvásir heißt. Er ist so verständig, daß er über Alles, darum er befragt wird, Bescheid weiß, und er zog weit durch die Welt, um die Menschen Wissenschaft zu lehren. Als er nun zu den Zwergen Fialar und Galar zu Gaste kam, beriefen ihn diese zu heimlicher Besprechung und erschlugen ihn; sein Blut ließen sie in zwei Gefässe und einen Kessel rinnen. Dieser heißt Ódrörir, die Gefässe heißen Són und Bodn. Unter das Blut mischten sie Honig und daraus ward der Meth, durch den Jeder, der davon trinkt, zum Dichter oder Weisen wird. Die Zwerge sagten den Äsen, Kvásir sei im Witz erstickt, weil Niemand seine Weisheit auszufragen verstanden habe. Nun luden die Zwerge den Jötun Gillîng und sein Weib zu sich und boten ihm an, mit ihnen in die See zu rudern; als sie aber vor das Land hinausgefahren, ruderten sie auf eine Bank und das Schiff schlug um. Gillîng, der nicht schwimmen

[1] Ich beziehe mich für die Edden auf die Ausgaben von Rask und Afzelius, um mit den meisten Bearbeitern dieses Fachs in Übereinstimmung zu bleiben, benütze aber zugleich die neuesten Ausgaben von Munch, Egilsson und der arnamagnäischen Anstalt.

konnte, kam zum, die Zwerge richteten ihr Schiff auf und ruderten zum Lande. Sie meldeten seiner Frau den Vorfall, worüber sie betrübt war und lautauf weinte. Da fragte Fialar sie, ob es sie erleichtern möchte, wenn sie hinaussähe auf die See, wo Gilling umgekommen. Sie wollte das. Nun besprach er mit Galar, seinem Bruder, dieser solle hinaufgehn über die Thür, zu der sie hinaustrete, und ihr einen Mühlstein auf den Kopf fallen lassen; ihr Geschrei, sagte er, sei ihm zum Überdruß. So that Galar. Als darauf Suttûng, Gillings Sohn, dies erfuhr, kam er herbei, ergriff die beiden Zwerge, schaffte sie auf die See hinaus und setzte sie dort auf eine Fluthschere. Sie baten Suttûng um Schonung ihres Lebens und boten ihm als Vaterbuße den kostbaren Meth; damit kam es unter ihnen zur Sühne. Suttûng führte den Meth nach Hause und verwahrte ihn an dem Orte, der Hnitbiörg heißt; zur Obhut bestellte er seine Tochter Gunnlöd. Von daher nennen wir die Dichtkunst Kvâsis Blut, Getränk der Zwerge, Füllung oder irgend welches Naß von Ôdrörir, Bodn oder Sôn, Fahrgeld der Zwerge, weil dieser Meth ihnen Lebenslösung von der Schere brachte, Suttûngs Meth, Naß der Hnitberge.

Weiterhin berichtet Bragi, wie die Âsen zu Suttûngs Methe kamen:

Odin zog aus und kam dahin, wo neun Knechte Heu mähten. Er fragt, ob sie wollen, daß er ihre Sensen wetze, was sie bejahen. Da nimmt er einen Schleifstein vom Gürtel und wetzt. Sie fanden, daß die Sensen nun viel besser schnitten, und feilschten um den Wetzstein. Er forderte mäßigen Preis, worauf Alle sich willig erklärten und um Übergabe baten. Er aber warf den Stein in die Luft empor, und als sie alle darnach haschten, ward der Handel so, daß Einer dem Andern die Sense auf den Hals schwang. Odin suchte Nachtherberge bei dem Jötun Baugi, Suttûngs Bruder. Baugi beklagte die Noth seines Haushalts, seine neun Knechte haben einander erschlagen und er wisse nicht, woher Arbeiter bekommen. Odin, sich Bölverk nennend, erbot sich, Arbeit von neun Männern für Baugi zu übernehmen, bedingte sich aber zum Lohn einen Trunk vom Suttûngmethe. Baugi versicherte, keine Gewalt über den Meth zu haben, den Suttûng allein behalten wolle; doch werd' er mit Bölverk hingehn, um zu versuchen, ob sie den Meth erlangen. Bölverk verrichtete den Sommer über neun Männer Arbeit für Baugi und verlangte gegen den Winter seinen Lohn. Sie zogen nun zusammen aus. Baugi meldete seinem Bruder den Vertrag mit Bölverk, Suttûng aber verweigerte hartnäckig jeden Tropfen vom Methe. Da sprach Bölverk zu Baugi, sie sollten versuchen, den Meth durch List zu erlangen. Baugi ließ sich das gefallen. Darauf zog Bölverk den Bohrer hervor, der Rati heißt, und sprach: „Baugi wird den Berg bohren, wenn der Bohrer beißt." Baugi that so und sagte dann, der Fels

sei durchbohrt. Aber Bölverk blies in das Bohrloch und die Späne sprangen gegen ihn; so fand er, daß Baugi ihn betrügen wollte, und befahl ihm durchzubohren. Baugi bohrte weiter, und als Bölverk zum andernmal blies, flogen die Splitter einwärts. Nun verwandelte sich Bölverk in Schlangengestalt und kroch in das Bohrloch. Baugi stach mit dem Bohrer ihm nach, traf ihn aber nicht. Bölverk gieng dahin, wo Gunnlöd war, und lag drei Nächte bei ihr; dann erlaubte sie ihm, von dem Meth drei Trünke zu thun. Auf den ersten Zug trank er Ôdrörir völlig aus, auf den zweiten Bodn, auf den dritten Sôn, und hatte damit den ganzen Meth. Verwandelt in Adlergestalt flog er hastig davon. Suttûng sah den Flug des Adlers, nahm auch Adlerhaut und flog ihm nach. Als die Âsen sahen, daß Odin heranflog, stellten sie ihre Gefäße in den Hof hinaus, und sobald Odin über Asgard hereingekommen war, spie er den Meth in dieselben aus. Schon war er in solcher Noth, von Suttûng erreicht zu werden, daß er etwas vom Meth nach hinten entsandte; des ward nicht geachtet; wer wollte, nahm es, und wir nennen das der Dichterlinge Theil. Suttûngs Meth aber gab Odin den Âsen, sowie den Menschen, welche dichten können. Darum nennen wir die Dichtkunst Odins Fang, Fund, Trunk, Gabe, auch Trunk der Âsen.

Diese und die vorhergegangenen Bezeichnungen der Dichtkunst werden noch anderwärts in der j. Edda (Sn. 95. 98 bis 101. Arn. I, 232. 244 bis 252) mit ähnlichen, demselben Mythus entnommenen vermehrt und zum Beleg ist eine Reihe von Stellen aus den Kunstgesängen namhafter Skalden beigebracht [1], worin die Umschreibung noch verwickelter wird. Aber auch ein Lied der ä. Edda, Hâvamâl, Sprüche des Hohen, bietet Darstellungen zu der Sage vom Dichtertrank. Odin selbst nemlich, der Hohe, der hier redend gedacht ist, erläutert einige Lehrsprüche aus seinen mythischen Erlebnissen bei Erwerbung dieses Tranks; so die Warnungen vor Trunkenheit mit Folgendem (Sæm., Ausg. v. Munch S. 9, Str. 12 f.):

Reiher des Vergessens heißt der über Trunknen rauscht, er stiehlt der Männer Sinn; mit dieses Vogels Federn war ich gefesselt im Hofe der Gunnlöd. Trunken ward ich, ward übertrunken bei dem klugen Fialar; am Trunk ist das Beste, daß der Mann zur Besinnung wieder gelange.

Weiterhin, um den Werth gewandter Rede hervorzustellen, erzählt Odin (Hâvamâl, bei Munch S. 16, Str. 104 ff.):

1 Lex. myth. 274 f.

Den alten Jötun ſucht' ich heim, nun bin ich wiederkommen, nichts erlangt' ich ſchweigend dort; mit vielen Worten ſprach ich mir zum Frommen in Suttûngs Sälen. Gunnlöd gab mir auf goldnem Stuhl einen Trunk des koſtbaren Meths; übeln Entgelt ließ ich ſie empfangen ihres treuen Sinns, ihrer ernſten Liebe. Ratis Mund ließ ich Raum gewinnen und Geſtein durchnagen; über und unter mir lagen der Rieſen Wege[1], ſo wagt' ich das Haupt daran. Wohl ertauſchter Geſtalt hab' ich wohl genoſſen, Weniges iſt Klugen verſagt; denn nun iſt Ôdrörir heraufgekommen zum Heiligthum irdiſcher Geſchlechter. Zweifel hab' ich, daß ich wiedergekommen wär' aus der Rieſen Umhegung, hätte nicht Gunnlöd mir gefrommt, das gute Weib, über das ich den Arm legte. Nächſten Tags giengen Reifrieſen, des Hohen Rath zu erkunden in ſeiner Halle; nach Bölverk fragten ſie, ob er zu den Göttern gekommen oder Suttûng ihn vertilgt. Einen Ringeid, denk ich, ſchwur Odin; darf man ſeinem Treuwort trauen? um den Trank betrogen ließ er Suttûng zurück und Gunnlöd in Trauer.

Auch in dem mit Hâvamâl zuſammenhängenden Runenſpruch iſt Ôdrörir genannt[2]. Ohne ausdrückliche Bezugnahme auf den Trank iſt des Friedensſchluſſes zwiſchen Âſen und Vanen noch mehrmals in den Edden gedacht. In der jüngern wird von Niörd geſagt (Sn. 27. Arn. I, 92):

Er war auferzogen in den Vanaheimen, die Vanen aber vergeiſelten ihn den Göttern und erhielten dagegen als Geiſel der Âſen den, der Hönir heißt; ſo ward er zur Sühne zwiſchen Göttern und Vanen.

In Vafthrûdnismâl wird gefragt, woher Niörd, der nicht von Âſen erzeugte, zu den Âſenſöhnen gekommen ſei, und die Antwort lautet (Sæm. 25, 38 f.):

In Vanaheim ſchufen ihn weiſe Mächte und gaben ihn zum Geiſel den Göttern; in der Weltdämmrung wird er heimkehren zu weiſen Vanen.

Auch in Ôgisdrekka iſt davon die Rede, daß Niörd aus fernem Oſten den Göttern als Geiſel zugeſchickt ſei (Sæm. 43, 34 f.). Als ein Seitenſtück zu ſeiner endlichen Heimkehr kann es betrachtet werden,

[1] Grimms Grammatik 4, 40.

[2] Sæm. nach Munch 19, 141: „ok ek drykk of gat ens dŷra miadar ausinn Ôdrœri.“ Sonſtige Anſpielungen auf dieſen Mythus in Eddaliedern Sæm. 175, 2: Ôdhrœris skyldi Urdr geyma.“ 70, 36 und 136, 21: „Sônar dreyra“. Sæm. 3, 14 (Vsp.): „i Dvalins liði“ (Lex. poet. 113 a).

daß in der verjüngten Welt, nach Völuſpá, auch Hönir wieder zu ſeinem Looſe kommt (Sæm. 7, 6; vgl. Müllenhoff, Runen 37). Einen näher eingehenden Bericht von der mythiſchen Geiſelbeſtellung gibt endlich Snorris Heimskringla, in der freilich Äſen und Vanen als öſtliche Völkerſchaften und die Götter als eine königliche Prieſterſchaft aufgefaßt ſind. Dort wird erzählt (Yngl. S. C. 4):

Odin führte ſein Heer wider die Vanen, dieſe vertheidigten aber rüſtig ihr Land und der Sieg wechſelte. Sie verheerten und ſchädigten einander gegenſeitig das Land. Als nun beide Theile deſſen überdrüſſig waren, ſetzten ſie eine Zuſammenkunft zum Vergleich an, ſchloſſen Frieden und es wurden Geiſel geſtellt. Die Vanen gaben ihre trefflichſten Männer, Niörd den Reichen und deſſen Sohn Frey; die Äſen hiergegen einen mit Namen Hönir, den ſie als beſtens zum Häuptling geeignet rühmten. Er war ein großer und ſehr ſchöner Mann. Mit ihm ſandten die Äſen ihren kundigſten Mann, Mimir, die Vanen gaben dagegen den Klügſten in ihrer Schaar, Kvâſir. Als Hönir nach Vanaheim kam, ward er ſogleich zum Häuptling erhoben; Mimir gab ihm jeden Rath ein. Wenn aber Hönir auf Dingſtätten oder in andern Verſammlungen ſich befand, wobei Mimir nicht zugegen war, und kam dann irgend ein ſchwieriger Handel vor ihn, ſo war ſein Beſcheid immer der nämliche; „Rathen Andre!“ ſprach Hönir. Da faßten die Vanen Verdacht, daß die Äſen ſie im Austauſch der Männer betrogen haben möchten; ſie ergriffen den Mimir und enthaupteten ihn, das Haupt ſandten ſie den Äſen. Odin nahm dasſelbe, beſtrich es mit Kräutern, die es nicht verweſen ließen, und ſang Zauberlieder darüber; hiedurch gab er dem Haupte das Vermögen, daß es mit ihm ſprach und ihm viele verborgene Dinge ſagte. Niörd und Frey beſtellte Odin zu Opferprieſtern und ſie waren göttliche Genoſſen der Äſen (dlar með Âsum).

Dichteriſchen Reiz haben dieſe mythiſchen Erzählungen nicht, ſie ſind eine Aufgabe für die Forſchung. Ihr hartes und verſtecktes Weſen darf auch nicht zu dem Schluſſe verleiten, daß ſie erſt in ſpäter Zeit und auf gelehrtem Wege ausgeſonnen ſeien. Die Darſtellung belebt ſich doch merklich in den Strophen aus Hávamál und der mythiſche Inhalt iſt unzertrennlich mit dem Ganzen der altnordiſchen Götterfabel verwachſen. Den Zeugniſſen, die bereits aus anerkannt altechten Eddaliedern beigebracht ſind, können insbeſondre noch drei gangbare Namen Odins hinzugeſellt werden, Bölverk, Svafnir und Ofnir, letztere zwei anderwärts Bezeichnungen der Schlange und für Odin offenbar auf

deſſen Verwandlung in Hnitbiörg bezüglich [1]. Die Reihe der Skalden, die ſich dieſer Sage zum Redeſchmuck bedienen, beginnt ſchon vorn im 10ten Jahrhundert. Nach andrer Seite war jenes ſcherzhafte „Rathen Andre! ſprach Hönir“ ohne Zweifel ſprichwörtlicher Ausdruck [2] und zeugt damit für einen Grad volksmäßiger Verbreitung der Sage.

2. Die Vanen.

Um das Verſtändnis dieſer geheimnisvollen Bilderſchrift anzubahnen, iſt es nöthig, die bedeutendern mythiſchen Weſen, die hier in Handlung verſetzt ſind, ſoweit ſie hieher noch der Aufhellung bedürfen, nacheinander durchzuprüfen. Vornherein machen die Vanen (Vanir), nach ihrer eigenen Natur und in ihrer Stellung zu den Äſen, gemeinſam und in den hervortretenden Einzelgeſtalten, ein näheres Eingehen erforderlich. Die nordiſche Mythologie unterſcheidet hauptſächlich fünf Weſenclaſſen außer den Menſchen, nemlich Äſen, Vanen, Lichtälfe, Rieſen und Zwerge [3]. Von dieſen allen ſind nur die Äſen im Beſitze der vollen Göttlichkeit, Äſen und Götter ſind gleichbedeutend [4] und bei den in Odin zur Einheit verbundenen Äſen ſteht die weltregierende Macht. Nach der Weiſe eines irdiſchen Herrſcherthums gehen ſie, in der Zwölfzahl, täglich zu ihren Gerichtſtühlen unter der Welteſche, um über die großen Angelegenheiten der Weltleitung zu berathen und zu beſchließen [5].

[1] Bölverkr: Sæm. 32, 47; vgl. 177, 19. Ofnir ok Svafnir: 32, 53; vgl. 195[b]; als Schlangennamen 30, 34. Sn. 180. Svafnir auch in einem Liede Thiodolfs von Hvin, eines Skalden bei Harald Schönhaar, Fagrsk. 9. Ari und Arnhöfdi Lex. myth. 349[b]. Suttungr, Suttungi zur Bezeichnung eines Jötuns überhaupt Sæm. bei Munch 35, 35: „(öl) kalla sumbl Suttungs synir“; vgl. 16, 110: „Suttung svikinn hann lêt sumbli frâ.“ 61, 34: „synir Suttunga.“ Sn. 211b: „Suttungr.“ Über Fialarr und Galarr nachher beſonders.

[2] Vgl. Sæm. 20, 161. 169, 6; hiezu Reinhart Fuchs S. 54, V. 801 bis 3. Volkslieder 52, 8. Germania 6, 95 ff.

[3] Sæm. 49, 10 ff. 83, 17 f. (88, 1). 196, 19. 8, 53. 71, 7 f. 82, 7. 188, 13. Myth. 412. 22 f. 1192. Ausg. I, Anh. CXXVII.

[4] In Alvîssm. Sæm. 49 ff. abwechſelnd med âsom und med godom.

[5] Sæm. 1, 6. 9 und 5, 29: „Þâ gêngu regin öll â rökstôla, ginnheilög god, ok um Þat gættusk.“ 8, 53: „æsir 'ro â Þingi. (93, 1). 44, 30 (vgl. 29): Þeim rîda æsir iôm dag hvern er Þeir dœma fara at aski Yggdrasila.“ Sn. 17 f. 131: „Þâ settust æsirnir â dômstôla.“ (Vgl.

Dieſe Herrſchaft der Aſen über das All beruht auch gänzlich darin, daß ſie die Geiſtesmächtigen auf höchſter Stufe ſind, während in den andern Klaſſen, neben dem Menſchen, dem Geſchöpf der Aſen, die Naturkräfte perſönlich werden, in den Rieſen die rohen Stoffe und ungeſtümen, zerſtörenden Gewalten, Steinmaſſen, Meerflut, reißende Ströme, verſengende Gluten, in den Zwergen die im Innern der Erde zum Wachsthum der Pflanzen und Erze geheimnisvoll wirkenden Kräfte, in den Aſen die zarteren Weſen, deren Element das Licht iſt, in den Vanen, deren einige unter die Aſen aufgenommen ſind, die milden und wohlthätigen Stimmungen der Luft und des Wetters. Von den Aſen werden dieſe viererlei mythiſchen Weſen, je nach ihrer Eigenart, bekämpft und gebändigt, gepflegt und beſchützt, erforſcht und verwendet. Daß nun wirklich das heimatliche Gebiet der Vanen, Vanaheimr (Sæm. 36, 39; vgl. Sn. 27), der Luftraum ſei, iſt in ihrem mythiſchen Erſcheinen ausreichend angezeigt. Von dem Vater Niörd ſagt die j. Edda mit klaren Worten, er gebiete über den Gang des Windes und ſtille See und Feuer (Sn. 27); auch der Mythus von ſeinem zwieſpältigen Eheleben mit der Tochter des als Sturmrieſe wohlbeglaubigten Thiaſſi läßt keinen Zweifel, in welchen Gebieten ſich hier Alles bewege [1]. Wenn ihm ſeine Wohnſtätte in Nóatún, der Schiffſtätte, angewieſen iſt und wenn man ihn zu Seefahrten und Fiſchfängen anrufen ſoll (Sn. 27), ſo iſt er darum noch kein Meergott, ſondern er gibt den guten Wind für die Schifffahrt, das rechte Wetter für die Fiſcherei [2]. Loki verhöhnt ihn (Sæm. 64, 34), daß er von Hymis Mädchen häßlich begoſſen worden; dieſe Töchter Hymis, eines Meerrieſen, ſind Wolken, die mit jötuniſchen Regengüſſen Niörds Luftgebiet überſtrömen [3]. Nicht minder

Sn. 123: „á dœmistóli.“) 23: „Hverir eru æsir þeir er mönnum er skylt at trúa á? Tólf eru æsir gudkunnigir.“ Vgl. 211 b, 2. Rechtsalt. 763, 16. 797 f. 217 (Brunnen, vgl. Sn. 17 f.). 777.

[1] Vgl. Myth. v. Thór 114 ff. [oben S. 66]

[2] Sn. 27: „á hann skal heita til sæfara oc til veida (Árn. 93: „ad itineribus maritimis et piscatu.“). Veidi f. für Fiſcherbeute Sæm. 180. Fornald. S. 2, 111; Zerſtörung des Fiſchfangs (veidifángi m.) durch Unwetter von Rieſenweibern erregt, die „Thiaſſis Töchter“ geſcholten werden, ebd. 2, 144. Jagdgöttin im Gebirge war gegenſätzlich zu Niörd ſeine Gattin Skadi, Tochter Thiaſſis, Sn. 28.

[3] Vgl. Geirröds Töchter Sn. 114 f. Thór 134 ff.

deutlich ſpricht die j. Edda von Niörds Sohne Frey, er walte über Regen und Sonnenſchein und damit (þar með) über die Frucht der Erde (Sn. 28). Dem Herrn des Sonnenſcheins geziemen die Beiwörter: der leuchtende, klare (Sæm. 9, 54: „biartr“; 45, 43: „skîrom Frey“; 81: Skîrnir hêt skôsveinn Freys; doch auch Skadi, Sæm. 41, 11: „skîr brûðr goða“; Sæm. 32, 12: „inn skîra dag“; 50, 17. Sn.177: „alskîr [Sôl]“), und ihm zu eigen gegeben iſt Álfheim, die himmliſche Heimat der Lichtálfe, die glänzender als die Sonne ſind (Sæm. 40, 5: „Álfheim Frey gâfu î ârdaga tîvar at tannſê“; Sn. 21, Arn. 78: „sâ er einn staðr þar [at himnum] er kallat er Álfheimr, þar byggvir fôlk þat er Liosálfar heita. Liosálfar eru fegri en sôl sýnum.“ Ebend. 22, Arn. 80: „en hinn þriði himinn ... heitir Vîðblâinn ... en Liosálfar einir hyggjum ver at nû byggvi þâ staði.“ Vgl. Sn. 177. 222. Liosálfar iſt pleonaſtiſch, aber herbeigeführt durch die Ausdehnung des Namens Álfar). Álfheimar heißt auch in ſagenhaften Erzählungen vom Anbau des Nordens das Land zwiſchen Gautelf und Raumelf (Fornald. S. II, 7. Sn. 361: „frâ Gautelfi ok norðr til Raumelfar, þat voru þâ kallaðir Álfheimar“, Fornald. S. I, 366: „land ... milli elfa tveggja, Gautelfar ok Raumelfar, þat voru ok þâ kallaðir Álfheimar.“ I, 413: „Álfheimar hêtu þâ â milli Gautelfar ok Raumelfar.“ III, 6: „hann [Raumr] âtti Álfheima, ok svâ vîtt rîki, sem âr þær falla, er þar spretta upp“; vgl. Munch, nord. german. Völk. 101 f.), und die ſprachlich nicht unbegründete Anſchließung von álfr m., Lichtgeiſt, an elf f., Fluß, und álft f., Schwan (Myth. 413), hat in den Stammbaum der älteſten norwegiſchen Könige das Álfengeſchlecht mit Namen und mythiſchen Zuſammenhängen hereingebracht, welche dem blendenden Ganzen dieſes Lichtvolks wenigſtens einige Gliederung und Anſchaulichkeit abgewinnen laſſen. Dag, der Sohn Dellings, hatte von Sôl, der Tochter Mundilfaris, eine Tochter Svanhild, genannt Goldfeder; mit dieſer vermählte ſich Álf, geheißen Finnálf, König der Álfheime, des Stromlands, und zeugte mit ihr einen Sohn Svan den Rothen, Vater des Säfari (Fornald. S. II, 7. Sn. 362); das Volk in dieſem Reiche war aber von Álfengeſchlecht und ſchöner, als andre der gleichen Zeit (Fornald. S. I, 413: „Álfr hêt konûngr, er rêð fyrir Álfheimum; Álfhildr hêt dôttir hans. Álfheimar hêtu þâ â milli Gautelfar ok

Raumelfar ... hûn [Álfhildr] var hvörri konu fegri, ok allt fólk í Álfheimum var fríðara at siá, enn annat fólk því samtíða.“ II, 384: „þat voru kallaðir Álfheimar, er Álfr konúngr réð fyrir, en þat fólk er allt álfakyns, er af honum er kommit; voru þat fríðari menn enn aðrar þióðir næst risafólki“)[1]. In dieſer Stammreihe ſind Dag und Sól, ſammt den Namen ihrer Väter, bekannte Weſen des nordiſchen Götterhimmels (Sæm. 34, 23. 25. 32, 12. 45, 37 bis 39. Sn. 11 f. 39. 126); neu iſt hier die Verbindung Beider (vgl. Sæm. 45, 39: „brúði himins“), woraus die Tochter ſtammt, die in die Sippe von Álfheim übergeht. Ihr Name Svanhild, noch mehr ihr Beiname Goldfeder (Gullfiöðr), der ihres Gemahls Finn-álfr (gleich Fiðr-álfr[2]), der Sohn Svan der rothe, goldrothe (Svanr hinn rauði), und ſelbſt noch der Enkel, der an der Grenze geſchichtlich lautender Namen ſteht (vgl. Sæm. 114 f., 12. Fornald. S. III, 193), Säfari, was etwa noch den ſchwimmenden Vogel meinen kann, dieſe ganze Namenfolge verkündet die álfiſchen Lichtgeiſter, die Kinder des Tags und der Sonne, als ein in den Lüften ſchwebendes Geſchlecht, das unter dem Bilde lichtbeſchwingter, im Sonnengolde glänzender Schwäne gedacht war. Wie Licht und Luft, Álfe und Vanen, ſich im gleichen Gebiete bewegen, ſo hat Frey, der Vanengott, auch Álfheim zum Eigenthum erhalten; auch ſeine Fahrt iſt eine luftgetragene, er hat ein Roſs, das überirdiſch hineilt[3], und ein Schiff, das ſtets mit günſtigem Winde ſegelt („byr“, Sn. 48. 132. Vgl. Sæm. 50, 19: vindflot, Wolke); ſein Eber rennt durch Luft und

[1] Mit dem Namen Alf iſt auch bei Saxo 8, 126 f. die Schönheit und der Lichtglanz verbunden: „Alf cæteris animo formaque præstantior u. ſ. w., cujus etiam insignem candore cæsariem tantus comæ decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur.“

[2] Vgl. Gr. 1 (1), 306 f. 3, 410. Fornald. S. 3, 540. 549: „Fiðr Finnakonúngr.“ Sæm. 133: „synir Finnakonúnga u. ſ. w. Slagfiðr u. ſ. w. Völundr.“ 135, 10: „Álfa liodi“; ebd. 13 und 138, 30: „vísi Álfa“ (Völ.), Sn. 189: „vísi“; 212 b, 4: „lioðr.“

[3] Sein Diener Skirnir, dem er es geliehen, fährt damit „úrig fiöll yfir, þyrja þioð yfir“ (Sæm. 82, 10); erſt als er ans Ziel gekommen, erbebt die Erde und läßt er es feſten Fuß faſſen (83, 15: „lætr ið til iarðar taka“, was doch kaum „graſen“ bedeutet; von neugebornen Kindern heißt es Sæm. 240, 7: „knátti mær ok mögr moldveg sporna“, die Erde betreten, Sprachg. 729 u.). Der Name des Roſſes iſt Blíðrughöfi (Sn. 180).

Meer[1], und das Licht, das von deſſen Goldborſten ausgeht, erhellt ſelbſt die dunkelſte Nacht (Sn. 132). Eine isländiſche Saga, die von Begebniſſen des 10ten Jahrhunderts handelt, läßt in wenigen Worten den milden Frey mit Sonnenkraft und Thauluft deutlich und anmuthend nahe treten; der Isländer Thorgrim hatte eben zu Winters Anfang Gaſtgebot und Opfer für Frey angerichtet, als er meuchleriſch ermordet ward; weil dann aber an ſeinem Grabhügel auf der Südſeite kein Schnee liegen blieb und es auch niemals zufror, muthmaßten die Leute, er müſſe dem Frey um der Opfer willen ſo lieb geweſen ſein, daß der Gott es zwiſchen Beiden nicht frieren laſſen wolle[2]. Freys ſchöne Schweſter Freyja (Sæm. 71, 14: „fagra Freyju“), die den koſtbaren Halsſchmuck trägt und deren Thränen Gold ſind[3], iſt Beſitzerin eines rauſchenden Federkleids (Sæm. 70, 5: „fiaðrhamr dundi“), eines Falkengefieders (Sn. 81: „valshams“), das ſie mehrmals zu weiten Flügen herleiht und das namentlich im Mythus von der Zurückholung Iduns, einer Göttin der ſchönen Jahreszeit, Gegenſatz bildet zum Adlergefieder (ebd.: „arnarham“) des verfolgenden Sturmrieſen[4].

[1] Sn. 132: „renna lopt ok lög“; vgl. Sæm. 142b und 159b: „hon var Valkyrja ok reið lopt ok lög.“ Sn. 38 vom Roſſe der Gná: „er renn lopt ok lög.“

[2] Sagan af Gísla Súrssyni C. 15 (Ausg. von Biörn Marcuſſ. S. 146) [bei Gislaſon S. 27. K.]: „þorgrimr hefr nú vetrnátta boð at fagna vetri ok blóta Frey.“ C. 18 (S. 150) [Gislaſon S. 32. K.]: „varð ok sá hlutr einn, er at nýnæmum þokti gánga, at aldri festi snio útan ok sunnan á haugi þorgrims, ok eigi fraus, gátu menn því til, at hann mundi Frey svá kærr verið hafa fyri blótin, at hann mundi ei vilja at frýsi á millum þeirra.“ (Fornald. S. 2, 132: „hann [Framarr] blótaði Árhaug, þar festi eigi snio á“; vgl. 132 u. Faye 130 u.)

[3] Sn. 37, Arn. 114: „Odr fór í braut lángar leiðir, en Freyja grætr eptir, en tár hennar er gull rautt.“ Sn. 119: „it grátfagra god.“ 133 u. 134, Arn. 348: „Oðs [Óðs] beðvinu Roða [Róða]“. (Sn. 161, Arn. 424; vgl. Heimskr. 1, 156: „Óðs kvánar“). Gr. 1, 318: „der Eigenname Óttarr, angelſ. Ohtere.“

[4] Sn. 81 f. Myth. v. Thór 114 ff. Die zwei andern Mythen, worin dieſes Fluggewand vorkommt: Sæm. 70, 3 bis 5. 71, 10; Sn. 113. An letzterem Orte heißt es zwar „með valshami Friggiar“ und demgemäß wird Frigg bezeichnet (Sn. 119. Arn. 304) „drotning (a. eiganda) valshams“; allein es ſcheint dies zu den öfteren Verwechslungen der beiden Göttinnen zu gehören.

Der Wanderfalke galt dem alten Norden für ein Zeichen des Frühjahrs, zu welcher Zeit er auch am höchſten fliegt [1], laut der altisländiſchen Sicherungsformel: „ſo weit als der Falke fliegt den frühlingslangen Tag und ihm günſtiger Wind (byrr), unter beiden Schwingen ſteht“ [2]; ein neuer wichtiger Beleg für die Auffaſſung der Freyja als ſommerlicher Luftgöttin (Myth. v. Thôr 99). Darum iſt auch, als ſie dem Rieſengeſchlechte, den Wintermächten, hingegeben war, die ganze Luft verderbt (Sæm. 5, 29: „lopt alt lævi blandit.“ Sn. 46: „at spilla loptinu ok himninum“, und der Mythus, auf den ſich dieß bezieht, wie Freyja zugleich mit Sonne und Mond an einen Eisrieſen verrathen iſt (Sn. 45 ff.), zeigt ſie durchaus im Gegenſatze der heitern und milden Jahreszeit zu der trüben und froſtigen (Myth. v. Thôr 105 ff.).

Dem Walten dieſer Gottheiten in und über den Wolken widerſpricht es nicht, daß der ihnen gewidmete Dienſt an den handgreiflichſten Erdengütern haftet. Niörd und Frey ſind Inhaber und Geber alles Reichthums; ſie ſind es aber dadurch, daß von der Witterung, über die ſie gebieten, die Ausbeute der Schifffahrt und des Fiſchfangs, der Segen des Feldbaus und der Weiden abhängt [3]. Im älteſten Zuſtande

In allen drei Mythen iſt der Entlehner des Gefieders Loki und von dieſen Luftfahrten kann gar wohl ſein Name Loptr (Biörn 2, 41: „aereus, per aera volans.“ Gr. 3, 389) hergenommen ſein.

[1] Oken 7, 130 f.: „er fliegt äußerſt ſchnell mit raſchen Flügelſchlägen meiſt niedrig über die Erde hin, um die Vögel aufzuſcheuchen, ſchwingt ſich aber auch, beſonders im Frühjahr, zu einer unermeßlichen Höhe.“

[2] Trygdamâl (Grâgâs, Havn. 1829, 2, 170. Grimms Mythol. 600. Rechtsalt. 39. 938): „svâ vîda sem valr flŷgr vârlângan dag, ok standi byrr undir bâda vængi.“ Grettis S. C. 26 (Marcuſſ. S. 146): „sem vijdast ꝛc. valur flijgur vorlaangan dagiñ, og stande honum beiñ byr under baada vænge“. Sag. Bibl. 1, 48.

[3] Sn. 27, Arn. 92: „Hann [Niörðr] er svâ auðigr ok fêsæll, at hann má gefa þeim auð landa eðr lausafiár, er â hann heita til þess.“ Sn. 108, Arn. 260: „gefjanda gud (a. fêgiafa guð). Sn. 28, Arn. 96: „hann [Freyr] ræðr fyrir regni ok skini sôlar, ok þar með âvexti iarðar, ok â hann er gott at heita til âra ok friðar; hann ræðr ok fêsælu manna.“ Sn. 104, Arn. 262: „árgud ok fêgiafa,“ wozu die Strophe: „Þvîat Griótbiörn of-gøddan hafir Freyr ok Niörðr at fiárafli“ (nam Griotbiörnem Freyerus et Niördus opum abundantia ditaverunt). Yngl. S. C. 7: „Niörð hin auðga“. C. 11: „â hans (Niörðs) dögum var friðr allgoðr, ok allskonnar âr svâ mikit, at Svîar trûðu því, at Niörðr rêði fyrir âri, ok

der Völker iſt der hauptſächlichſte Reichthum die Herde, und der Viehſtand hat zur Bezeichnung der fahrenden Habe, des Vermögens überhaupt, das Wort geliehen [1]. Leicht begreiflich alſo, daß die nutzbarſten Thiere unter den beſondern Schutz Freys (der, wie ſein Vater „at flâraſli“, „fyrir fêsælu“ thätig iſt) geſtellt ſind. Man geht viel zu weit, wenn man jedes Thier, das mythiſch oder ſinnbildlich mit einer Gottheit im Zuſammenhange ſteht, alsbald für ein derſelben geheiligtes anſieht und dann auch, wo ein ſolches Thier in irgend einem Märchen oder altem Bildwerke vorkommt, den Gott im Hintergrunde finden will. In Beziehung auf Frey kann aber die Thierweihe wirklich nachgewieſen werden. Geſchichtſagen, die, wenn auch mit chriſtlicher Färbung, doch unzweifelhafte Züge des nordiſchen Heidenthums überliefert haben, legen Zeugnis ab, wie das edelſte Stück des Herdebeſitzes, das Pferd, einfach oder in Mehrzahl, dem Gotte zu eigen gegeben war; Freyfaxi hieß eines, in deſſen Eigenthum ſich ein Verehrer Freys mit dieſem getheilt hatte [2].

fyrir fêsælu manna.“ C. 12: „hann [Freyr] var vinsæll ok ârsæll sem faðir hans ꝛc. â hans dögum hôfz Fróða friðr; þâ var ok âr um öll lönd: kendu Svîar þat Frey. Var hann þvî meir dyrkaðr enn önnur goðin, sem â hans dögum varð land fôlkit auðgara enn fyrr, at friðinum ok âri.“ C. 13: „köluðu hann veraldar goð, blôtaðu hann mest til ârs ok friðar alla æfi sîðan.“ Grimms Mythol. 623: „Freyr veitti oss âr ok frið.“

[1] Rechtsalt. 565: „weil in vieh hauptſächlich der reichthum der vorzeit beſtand, wird auch dieſer ausdruck für geld und fahrende habe insgemein gebraucht: quorum verborum frequens usus non mirum si ex pecoribus pendet. Cum apud antiquos opes et patrimonia ex his præcipue constiterint, ut adhuc etiam pecunias et peculia dicimus. Festus s. v. abgregare; pecus buchſtäblich das goth. faihu, ahd. vihu. Die bilder zum Sachſenſpiegel bezeichnen fahrendes gut durch vieh oder durch frucht und vieh.“ Sprachg. 28. Der Stier heißt dichteriſch auðr (Sn. 221a), Reichthum, und daran ſtreift auch die milchreiche Kuh Auðhumla (Sn. 7; vgl. 221b). (Schmell. 2, 197: „Der Hummel ꝛc. der Zuchtſtier.“) Ein auserleſenes Thier wird häufig grip n., Kleinod, genannt.

[2] S. af Hrafnkeli Freysgoða ꝛc. Kiöbh. 1847, S. 5: Hrafnkell âtti þann grip î eigu sinni, er hânum þôtti betri enn annar. Þat var hestr, brûnmôâlottr at lit, er hann kalladi Freyfaxa. Hann gaf Frey, vin sînum, þann hest hâlfan. Â þessum hesti hafði hann svâ mikla elsku, at hann strengði þess heit, at hann skyldi þeim manni at bana verða, er hânum riði ân hans vilja (vgl. 7 f. 23 f.) Vatnsd. S. 140 f. Myth. 621 bis 623.

Auch vom Ochſen [1], wohl dem ſchönſten des Weidgangs [2], iſt durch den dichteriſchen Namen Freyr (Sn. 221 [b]) Ähnliches angezeigt und im Hyndlaliede rühmt Freyja, daß ihre Opferſtätte mit junger Rinder Blute beſtrichen ward (Sæm. 114, 10); wenn ferner, nach der Saga von Ragnar Lodbrôk, der Schwedenkönig Eyſteinn zu Upſala, ein großer Opfermann, mit ſeinem Volk auf eine geweihte Kuh vertraute, die er ſelbſt in die Schlacht mitnahm [3], ſo ergibt ſich auch hierin eine Spur des Freydienſtes, der eben in Upſala ſeinen Hauptſitz hatte [4]. Mythiſch belangreicher iſt jedoch die Widmung des Ebers. In Hervörſaga wird von einem Verehrer Freys der gröſte Eber, den er beſitzt, dem Gotte gegeben und am Julabend werden mit Handlegung auf die Borſten dieſes heiligen, zum Opfer beſtimmten Ebers Gelübde beſchworen [5]. Wenn nun auch dieſe Saga keine geſchichtliche iſt, wenn nicht

1 Stieropfer für Frey, Vigaglumsſaga C. 9.

2 Etwa ſo ſchmuck wie der in Fornald. S. 3, 30 f. beſchriebene: „Rennir bôndi [vorher: fiârorkumaðr mikill] âtti einn þann grip, er hann hafði meiri mætr â enn ôðrum sînum fiârhlutum; þat var einn uxi; hann var bœði mikill ok skrautligr fyrir horna sakir; ristin voru horn â honum ok rent gulli î stiklana, ok svâ af silfri, var festr meðal horna (â) uxanum, ok þar â þrîr gullhrîngar. Þessi uxi bar lângt af ôðrum uxum, þeim sem î landinu voru, sakir vaxtar ok alls kostar umbûðar; var Rennir bôndi svâ vandlâtr um hann, at hann skyldi aldrei geymslulaus vera.“

3 S. Ragn. Lodbr. C. 8 (Fornald. S. 1, 254 f.): „Eysteinn hefir konûngr heitit, er rêð fyrir Svîþioðu ꝛc. hann hafði atsetu at Uppsölum; hann var blôtmaðr mikill, ok at Uppsölum voru blôt svâ mikil î þann tîma, at hvergi hafa verit meiri â Norðrlöndum. Þeir höfðu âtrûnað [Myth. 631] mikinn â einni kû, ok kölluðu þeir hana Sîbilju; hûn var svâ miök blôtin, at menn mâttu eigi standast lât hennar, ok þvî var konûngr vanr, þâ er hers var vân, at þessi kŷr en sama var fyrir fylkîngum, ok svâ mikill diöfuls kraptr fylgdi henni.“ Ögvalds Kuh, Myth. 631.

4 Ynglingaſ. C. 12. Saxo 3, 42. Davon nachher Mehreres.

5 Fornald. S. 1, 531 f. (Peterſens Ausg. der Herv. S. 31): „Heiðrekr konûngr blôtaði Frey; þann gölt, er mestan fêck, skyldi hann gefa Frey; kölluðu þeir hann svâ helgan, at yfir hans burst skyldi sverja um öll stôr mâl, ok skyldi þeim gelti blôta at sônarblôti; jôlaaptan skyldi leiða sônargöltinn î höll fyrir konûng; lögðu menn þâ hendr yfir burst hans, ok strengja heit.“ Die größere Faſſung der Saga gedenkt Freys nicht und berichtet ſo (Fornald. S. 1, 463): „Heiðrekr konûngr lêt ala gölt einn; hann var svâ mikill, sem hinn stœrsti öldûngr, en svâ fagr, at hvört hâr þôtti

in allen Faſſungen derſelben Frey genannt wird und ſonſtige Nachrichten von Julgelübden mit oder ohne Sühneber („sônargöltr“) des Gottes gar nicht gedenken [1], ſo erſcheint darum die ausdrückliche Beziehung dieſes altheidniſchen Gebrauches („þat var siðvenja“) auf den Freysdienſt keineswegs als unglaubwürdig, ſie iſt vielmehr von andern Seiten hinreichend unterſtützt. Heißt doch der Eber ſkaldiſch vanîngi (Sn. 222[b]), gerade wie der Vanengott ſelbſt in einem Eddaliede genannt wird (Sæm. 86, 39: „Vanîngi“); ein Seitenſtück zur vorbemerkten Bezeichnung des Stiers (freyr) [2]. Laut des Skaldenſangs Húsdrápa, aus dem 10ten Jahrhundert (Köppen 85), reitet Frey zu Baldrs Leichenbrand auf goldborſtigem Eber [3]; die Erzählung der j. Edda läßt ihn dort in einem Wagen fahren mit dem Eber, der Gullinbursti heißt [4]. Des nachterhellenden Goldglanzes der Eberborſten iſt ſchon gedacht worden und auch der Sühneber der Hervararſaga iſt, nach einer Leſung derſelben, ſo glänzend, daß jedes Haar aus Golde zu ſein

ur gulli vera. Konûngr lagði hönd sína á höfuð geltinum, en aðra á bust, ok strengdi þess heit ꝛc. Ausg. von Verel., ebd. Anm. 1: „Hann blôtaði Freyu, ok tignaði hana mest af öllum sínum goðum. Þat var siðvenja, at taka einn gölt, þann stœrstan fêck, ok skyldi ala hann, ok gefa Freyu til árbôtar í upphafi mânaðar þess, er febrûarius heitir; þá skyldi blôt hafa til farsældar. Konûngr sagði, at þessi göltr væri svá heilagr, at menn skyldu fyri þetta offr kunna at dœma um öll stórmâl. Jólaaptan skyldi leiða þenna sama gölt til konûngs; lögðu menn þá hendr yfir burst hans, ok strengdu heit.“

[1] Sæm. 146a. Hervar. S. ſelbſt an andrer Stelle: Fornald. S. 1, 417 f. 515 f.; andre Sagan daſelbſt 3, 633. 640. 661; vgl. noch 1, 87 f. 98. 105. 345. 2, 125. 408. 3, 230. 600.

[2] Älfr als Stiername Sn. 180, 12. Vgl. Arn. 485, 16. Lex. poet. S. 9a. Fällt hieher auch ein Name der ſchönen Freyja, Sýr (Sn. 37, Arn. 1, 114; vgl. 2, 274. Myth. 281 u.)? Altn. sýr n. sus, scrofa (Biörn 2, 363b. Gr. 3, 328. Sprachgeſch. 37).

[3] Sn. 104, Arn. 264: „riðr á börg ꝛc. gulli byrstum“ (vgl. Sn. 222a, 4: „börgr“; vgl. Gr. 3, 326. Sprachg. 36).

[4] Sn. 66, Arn. 176: „en Freyr ók í kerru með gelti þeim, er Gullinbursti heitir (vgl. Sn. 104, Arn. 262: „er Gullinbursti heitir“) eða Slîðrugtanni.“ Die Gedichte haben keinen Eigennamen Gullinbursti, ſondern entweder ſtarkes Adj. Hûsdr., Sn. 104: gulli byrstum (Dativ von gulli byrstr, auro setosus, vgl. Gr. 2, 621 f.) oder ſchwaches Adjectiv mit Adjectiv, golte gullinbursti (Sæm. 114, 7), der goldenborſtige (vgl. jedoch Gr. 2, 647. 692 u.).

ſcheint[1]. Überall iſt es ein Eber der zahmen, hellfarbigen Gattung[2], (Oken 7, 1133) und zur Weihe für den ſegnenden Gott, den Geber des Reichthums, wird ebenſo mit ländlichem Stolze, wie bei Pferden und Rindern, das ſtattlichſte und ſchmuckſte Muſterthier ausgewählt und großgenährt. Neben allem dem bietet der Gegenſtand eine zweite, der eigentlichen Vanenheimat zugewandte Seite. Die Luftfahrt eines geſchmiedeten Ebers iſt ſelbſt im Reiche der Mythen wunderbar. Dieſes lebendige Schmiedwerk iſt, nach Erzählung der j. Edda, aus der Eſſe der kunſtreichen Zwerge Brock und Sindri hervorgegangen; eine Schweinshaut war hinein gelegt und ein Eber mit goldenen Borſten kam heraus. Derſelbe iſt eines der ſechs von Zwergen verfertigten Götterkleinode, nemlich der Sif Goldhaar, Freys Schiff, Odins Speer und Goldring, Thörs Hammer[3] und ſo auch der Eber; alſo dieſer allein ein lebendes Geſchöpf, die fünf andern Stücke Schmuckſachen und ſonſtiges Geräth, insbeſondre Waffen. Bekannt ſind die den Rachen und eigenthümlichen Geſichtsformen ſchrecklicher Thiere nachgebildeten, mit geflügeltem Gipfel emporragenden Reiterhelme der Kimbern[4]. Solche Thierbilder, früher

[1] Fornald. S. 1, 463: „svâ fagr, at hvört hâr þótti ur gulli vera."

[2] Entſprechend dem „goldferch" beim Lauterbacher „Säugericht" (Weisth. 369 f. vgl. 1, 436; Myth. 45. 1201); König Heidrek hat zwölf Urtheilſprecher zu ſeinem goldhaarigen Eber beſtellt, auf deſſen Borſten in allen wichtigen Rechtsſachen geſchworen werden ſollte. Fornald. S. 1, 462 f.: „valdi hann [Heidrekr] til 12 menn, hina vitrustu, at dœma um þau mâl, er stôrsökum gegndu î hans rîki ꝛc. ok skyldu þeir 12 gæta galtarins ꝛc." 1, 531: „î konûngs hirð voru þeir 7 (12) menn, er dœma skyldu öll mâl manna þar î landi ꝛc. kölludu þeir hann [gölt] svâ helgan, at yfir hans burst skyldi sverja um öll stôr mâl ꝛc." 1, 463, 1: „konûngr sagði, at þessi göltr væri svâ heilagr, at menn skyldu fyri þetta offr kunna at dœma um öll stôrmâl.

[3] Die ganze Schmiedſage Sn. 130 ff., Arn. 340 ff. (2, 356 ff.), vom Eber insbeſondre: „Þâ lagði Sindri svînskinn î affinn ꝛc. Þar til er smiðrinn tôk or affinum, ok var þat göltr, ok var burstin or gulli ꝛc. en Frey gaf hann göltinn, ok sagði, at hann mâtti renna lopt ok lög, nôtt ok dag, meira en hverr hestr, ok aldri varð svâ myrkt af nôtt eða î myrkheimum, at eigi væriærit hleet þar er hann fôr, svâ lýsti af burstinni."

[4] Plutarch Mar. C. 23: *Ἐράτη μὲν οὖν ἐπικρέπτα δηρίων φοβερῶν χάλκεοι καὶ φρικώδεις ἰδεαὶ μόρμυες* u. ſ. w. *λόφοις πτερωτοῖς* u. ſ. w. Zeuß, die Deutſchen S. 142. Mas. 1, 13; vgl. Andr. 92. Sprachg. 636 f.

vielleicht wirkliche Abzüge von Thieren, mögen auch der altnordiſchen Helmbezeichnung grîma, Larve, ahd. krîma, zu Grunde liegen.[1] Es gab einen Adlerhelm und noch gangbarer einen Eberhelm[2]; in einer Sage von Hrólf Kraki kommen die Helmnamen Hildiſvin und Hildigöltr, Kriegseber, vor und beide werden überhaupt als dichteriſche Bezeichnungen des Helmes gebraucht[3]; dieſer heißt auch, weil der ſagenberühmte Hildiſvin dem norwegiſchen König Âli angehört hatte, ſkáldiſch Âlis Eber (Âlagöltr)[4]. Die Helmbilder waren aber zum künſtlichen Schmiedwerk, an den Helmen der Gebietenden zum goldenen Schmucke geworden. Odin ſelbſt reitet mit dem Goldhelm (Sn. 72: „með gullhialm") zum letzten Kampfe voran und im Hákonsliede löſen ſich die Ausdrücke ab: der König „ſtand unter dem Goldhelme," „ſtand unter dem Adlerhelme"[5]. Mit dem goldnen Eber hat beſonders auch die angelſächſiſche Dichterſprache zu ſchaffen und zwar ſo, daß er ihr, nicht immer genau unterſcheidbar, bald ein Zeichen an oder auf dem Helme, bald den Helm ſelbſt, den „grîmhelm", bedeutet; er muß, wenn er dem Ganzen den Namen geben konnte, jedenfalls ein beträchtliches Helmſtück

[1] Sn. 217a (hialms heiti): „grîma." Myth. 217 f.

[2] Fagrsk. 22 (Heimskr. 1, 165): „und arhialmi". Gr. 2, 422. Ahd Mannsnamen: Arnhelm, Eburhelm, Wolfhelm, Graff 4, 845; Bernhelm? Grimhelm?

[3] Sn. 152, Arn. 394: „hialminn Hildisvîn", „hialmrinn Hildigöltr." Sn. 217a, Arn. 573 (hialms heiti): „hildigöltr." Sæm. 114, 7: „hildisvîni."

[4] In der Liedesſtelle Fagrsk. 24, vgl. 188, Heimskr. 1, 162: „âla galtar áldraugr" ſetze ich ſtatt âla (a. ôla, was dasſelbe iſt): Âla; nach Skálda kann der Mann durch maſculiniſche Namen der Bäume mit Hinzufügung eines Gegenſtandes ſeiner Beſchäftigung, darunter Waffen, bezeichnet werden, Sn. 127. 158 f. Arn. 334. 412 ff.; hier nun iſt er Baum des Helmes, wörtlich: Sturm- (d. h. Schlacht-) fichte des Ebers Alis; él n. nimbus Biörn 1, 178; vgl. Fornald. S. 1, 308: „î odda éli"; Sn. 163: „orrosta er köllut Hiaðningа vedr eða él" [draugr, Heimskr. 1, 226; Dietr. 239b]; zur Vergleichung Sn. 158: „Hárs-drîfu-askr". Arn. 415: „Fraxinus nimbi Odinii".

[5] Hákonarmál Str. 3: „stöd und arhialmi"; Str. 4: „stod und gullhialmi" (Fagrsk. 22 f., Dietr. 31, Heimsk. 1, 165); dazu Fagrsk. 22: „konúngr ꝛc. setti gyltan hialm á höfud ser" und Heimskr. 1, 161: „lýsti ok af hialminom, er sólin skein á ꝛc. hvar er nú gullhialmrinn?" Unter den hialms heiti Sn. 216b: „gullfáinn" (goldgeſchliffen; vgl. Gr. 2, 592); Beowulf 5618: „goldfáhne helm."

geweſen ſein und wird ausdrücklich als eine durch die Schmiedarbeit den Schutz des Hauptes verſtärkende Vorrichtung gerühmt [1]. Beides, der Helmname Hildeſvîn und das glänzende Eberbild, erſcheint nun merkwürdig auch an einem Helme der Göttin Freyja. In dem eddiſchen Hyndlaliede wird ihr aufgerückt, daß ihr Günſtling Öttar, der einem Gerichtskampf entgegengeht, ſich auf dem Todeswege befinde; ſie beſtreitet aber die Todesgefahr, da, wo der goldborſtige Eber auf dem Helme („hildisvîni") funkle, den ihr zwei kunſtreiche Zwerge, Dáinn und Nabbi, verfertigt haben [2]. Hat nun Freyja einen ſolchen Eberhelm,

[1] Die angelſächſiſchen Gedichtſtellen ſind von J. Grimm geſammelt und erläutert Andr. XXVIII f. 92 f. Myth. 194 f. Körperlichen Schutz bezeichnen Beov. 605 ff.: „eoforlîc scionon ofer hleor beran gehroden golde, fâh and fŷrheard ferhvearde heold (apri formam videbantur supra genas gerere auro comptam, quæ varia igneque durata vitam tuebatur)"; ebd. 2216 ff.: „svîn ealgylden, eofor îrenheard (sus aureus, aper instar ferri durus)"; ebd. 2895 ff.: „se hvîta helm ꝛc. befongen freávrâsnum, svâ hine fyrndagum vorhte væpna smið, besette svînlîcum, þät hine siðþan nô brond ne beadomêcas bîtan ne meahton d. h. galea ornata Frohonis (kann auch Appellativ ſein) signis, sicut eam olim fabricaverat armorum faber, circumdederat eam apri formis, ne gladius ensesve lædere eam possent. Ettmüller S. 155: „vrâsen (vræsn) f., catena, vinculum." „vræsnan, torquere." Bosworth S. 97: „freáwrasn f., a royal chain." Graff 2, 543: „reisanum, nodis," „reisan, nodos." El. 76: „eoforcumble beþeaht (apri signo tectus)" kann ebenſowohl „galea tectus" meinen, da Conſtantinus im Heere ſchlief (70: „þær he on cordre svâf"), vgl. Cædm. 1984: „helmum þeahte". 2989: „lyfthelme beþeaht". Cod. exon. 362, 31: „heoloðhelme biþeaht". Sn. 217a: „herkumbl." [Vgl. Schriften 3, 147 f. K.]

[2] Sæm. 114, 6 f. Die Anlage des Liedes (über deſſen Alter Zeitſchr. f. d. Alt. 7, 317 f.), ſoweit ſie hier in Betracht kommt, verſtehe ich ſo: der junge Öttar, Innſteins Sohn, und Angantŷr ſind im Streit um den Erbgang (Str. 9: „skylt er at veita, svâ at skati enn ungi fôðurleifð hafi eptir frændr sîna"; vgl. Dietr. 284: „veita at mâlum" beiſtehen vor Gericht), ſie werden am dritten Morgen vor Gericht treten, wo ſie ihre Stammreihen aufzuführen haben (Str. 42: „â þriðja morni, þâ er þeir Angantŷr ættir rekja"; Björn 2, 200: „rekia, retexere; rekia ætt sîna til einhvers, genus referre ad aliquem"; Dietr. 270; vgl. Str. 11), ſie haben aber auch zum Schwerte gewettet, d. h. ſich, wenn nöthig, zum Gerichtskampfe verbürgt (Str. 8: „þeir hafa veðjat vala mâlmi, Öttarr ungi ok Angantŷr"; mâlmr m. æs, iſt eine Benennung des Schwertes, Sn. 214a, vala-mâlmr (æs stragium) das Kampfſchwert; zu veðjat vgl. Lex Alam. 84: „tunc spondeant

so wird es um so glaublicher, daß auch ihres Bruders goldborstiger, leuchtender, von Zwergen geschmiedeter Eber in ursprünglicher Bedeutung

inter se pugnam duorum"; Lex Bajuv. 17, 2: „tunc spondeant pugnam duorum et ad dei pertineat judicium"; Cædm. 2063 f.: „Abraham sealde víg tô vedde"; Majer, Ordal. 233: „Kampfwedde", sogar über eine allgemeine Gesetzesfrage in Erbschaftssachen wurde unter Otto I durch Gerichtskampf entschieden, Widuk. 2, 10). Ôttar ist ein besondrer Verehrer der Göttin Freyja, er hat ihr eine Weihestätte von Steinen aufgerichtet und mit junger Rinder Blute bestrichen, stets hat er auf Ästinnen vertraut (Str. 10; wenn die Ausdrücke Str. 6 f. „vër þinn", „vër minn" nicht bloß von einer Verdächtigung, die sich Hyndla gestattet, ausgehen, so kann vërr [Gr. 3, 619. 1, 3te Ausg., 430, 2] hier nicht füglich andern Sinn haben, als sonst vinr, in: Freys vinr, þórs vinr, Sæm. 219, 24. Myth. 82. 192. 622, denn Freyjas Gemahl, was vërr auch bedeutet, kann der junge Mann nicht sein, der ihr ein Heiligthum baut und opfert und dessen menschliche Stammreihen aufgezählt werden, wenn sie auch zuletzt an Götter anknüpfen). Dem treuen Diener zu helfen (Str. 9: „skylt er at veita ꝛc."), bringt Freyja ihn zu der alter Dinge kundigen Hyndla, einem Riesenweibe, das in einer Steinhöhle wohnt (Str. 1: „er í helli bŷr"; vgl. Str. 4: „við iötuns brûðir", Str. 47: „brûðr iötuns") und weckt sie in der Nacht zu gemeinsamem Ritte nach Valhöll; dort soll der Heldenvater („bidjum Herjaföðr"), Odin, um seine Gunst gebeten werden, der Spender manigfacher Gaben, als da sind: Sieg, Reichthum, Schwert und andre Waffen, Beredsamkeit, Verstand, Mannlichkeit (Str. 2 f.); all dieß wünschenswerth für einen Mann, der um Erbgut vor Gerichte sprechen und kämpfen soll. Thôr soll angerufen werden, daß er, ein Feind der Jötunweiber, gegen Hyndla nicht auffahre. Diese soll einen Wolf zäumen (zu Str. 5: „með rûna mûlom"; vgl. Landst. 69, 17: „gylte mile"; 84, 5: „forgylte mile"), Freyja will ihr kostbares Pferd [„mar", Gr. 3, 325] besteigen (sollen die Worte Str. 5: „göltr þinn" auf Freyja bezogen werden, so kommt man auf schwierige Vertheilungen der Wechselrede, vermuthlich aber ist göltr durch Misverständnis aus Str. 7 herübergenommen, statt gildr oder gyldir, Benennungen des Wolfs, Sn. 222, Arn. 591). Hyndla argwöhnt eine List hinter dieser Hinweisung nach Valhöll, während, wie sie sagt, Freyjas Günstling sich auf dem Wege zum Kampftod befinde (Str. 6: „ër þû hefir vër þinn í valsinni" [zu þannig Gr. 3, 174 ob., zu ër Gr. 3, 22. 164, c. 283, 9]; zu valsinni vgl. Str. 8: valamâlum; Dietr. 282b; valamengi, valaript; Gr. 2, 519: agf. vîgsid m., expeditio bellica; Cædm. 2088), läßt sich aber doch herbei, den jungen Ôttar über alle Stammreihen seiner Abkunft zu belehren. Auf jene Äußerung nun, als ob Ôttar dem Tod entgegengehe, versetzt Freyja: „Irre bist du, Hyndla, und redest im Traume, daß mein Freund auf dem Todeswege sei, dort wo der Eber glüht, der goldborstige, auf dem Helme, den mir zwei kunstreiche Zwerge fertigten, Dáinn und Nabbi" (Str. 7: „dulin ertu, Hyndla! draums ætlig

ein Helm mit dem Eberbilde gewesen sei, womit sich dann dem Speer Odins und dem Hammer Thórs der Helm Freys gleichartig anreiht. Hiernach erscheint der glänzende Helm als gemeinsame Auszeichnung des göttlichen Geschwisterpaars vom Vanenstamme. Das Gebiet aber, in welchem diese hellen, freundlichen Götter walten, die Heimath der Lichtálfe, die Werkstätte für Regen und Sonnenschein, der Flugweg des Falken im Frühling, also der Luftkreis, der überwölbende, Tags mit Sonnenglanz, Nachts mit schimmernden Gestirnen geschmückte Himmel heißt in der nordischen Dichtersprache nicht bloß allgemein der Weitumfangende, Lichtfahrende, Stralende [1], sondern er ist noch eigens unter dem Bilde des Helmes [2] aufgefaßt: so des Windhelms Brücke, der geröthete Luftsteig, auf dem die Einherjen Morgens nach Valhöll zurückreiten, dann die Bezeichnungen des Himmels als Helm des Vestri, Austri, Subri, Nordri, der mythischen Zwerge, die an den vier Windecken unter denselben gesetzt sind, als „Helm der Luft, der Erde, der Sonne“ [3]. Auf welchem Wege die weit auseinander liegenden Vor-

Þer, er Þú kvedr vër minn í valsinni, Þar er göltr glóar gullinbursti hildisvíni (hildisvín als dichterische Benennung des Helmes, nach dem oder gleich dem in der Hrólfssage; zu glóar Sæm. 107, 5: „gardar glóa mer þikkja of gullna sali“), ër mer hagir gördu dvergar tveir, Dáinn ok Nabbi.“ J. Grimm übersetzt wortgenau, obgleich damit Myth. 1007 nicht stimmt, Andr. XXIX: „in via cædis, ubi verres micat aureis setis in galea“ und fügt bei: „hier ist das eberzeichen von dem helm unterschieden, auf dem es oben angebracht war, begreiflich aber bezeichnet es andremal den ganzen helm“). Gleichwie Freyja durch das genealogische Wissen des Riesenweibs ihren Liebling für die gerichtliche Streitrede auszurüsten sucht, will sie selbst ihn im Kampfe durch ihren leuchtenden Eberhelm schirmen, sei es, daß sie damit ihm zur Seite steht oder daß sie ihm, dessen Opferdienst ihr gewidmet ist, denselben geliehen hat, wie Odin seinen Speer, auch eines der Götterkleinode („gripir“), Solchen leiht, die ihm opfern oder sich ihm ergeben haben (Sæm. 165: „Dagr Högnason blótadi Odin til fódurhefnda; Odinn lédi Dag geris sins.“ Fornm. S. 5, 250: „seldi honum reyrsprota“. Myth. 134. Sagabibl. 3, 142.)

[1] Sn. 177, Arn. 470: vídfedmir, liosfari, leiptr; vgl. 228 b; agf. heofonbearht, heofontorht, rodorbeorht, Bouterw. Gl. 163. 241. Myth. 662.

[2] Trougem. 2: „mit dem himel was ich bedaht.“ Kinderl. 93: „Der Himmel ist mein Hut“.

[3] Sæm. 168, 36: „rída rodnar brautir ꝛc. ílugstig troda ꝛc. fyr vestan vindhialms brúar.“ Sn. 122, Arn. 314 f.: „Hvernig skal kenna himin?

ſtellungen ſich vermittelt haben mögen, derſelbe Gott, dem der ſtattlichſte Eber der Herde geopfert wird, bewährt ſich im Vanenreich als Träger des leuchtenden Lufthelms.

Auch als Gattung verläugnen die Vanen nicht, was in den Göttern ihres Stamms zu Tage gekommen iſt. Nach Alvîſsmâl (Sæm. 48) heißt in ihrer Sprache die Erde Wege (Str. 11: „kalla vega Vanir“), der Himmel Windweber (Str. 13: „vindofni“), die Wolke Windfloß (Str. 19: „vindflot“), die Meeresſtille Windruhe (Str. 23: „vindslot“), das Meer Waag, Woge (Str. 25: „vâg“; Gr. 1, 3te Ausg., 456: vâgr, sinus maris), das Feuer Schweifer (Str. 27: „vag“. Gr. 1, 3te Ausg., 423: vaga vagari), überall Windeswehen und Bewegung. Aufmerkſam ſind die Vanen zur Stelle, wenn irgend etwas Ungewöhnliches durch die Lüfte geht. Als Odin zum erſten Kriege den Speer in das Volk hinſchleudert, kommen ſie kampfweiſſagend zur Erde [1]; als einmal Gnâ, die Sendbotin der Göttin Frigg auf dem Roſſe Hôfvarpnir, Hufaufwerfer,

Svâ, at kalla hann ꝛc. hialm Vestra ok Austra, Sudra, Nordra (vgl. Sæm. 2, 11. Sn. 9. 16) ꝛc. hialmr eda hûs lopts ok iardar ok sôlar.“ Sn. 123 in der Strophe des chriſtgewordenen Arnor: „sôlar hialms á dœmistôli.“ Altn., noch mehr agſ., wird hialmr, hëlm, entſprechend der Herkunft des Worts von der Wurzel hilan (tegere, Gr. 3, 445), auch ſonſt in mancherlei Zuſammenſetzungen und Verbindungen für das Überdeckende, Verhüllende, Schirmende gebraucht: Sæm. 50, 19: „hialm huliz“ (Wolke, hulidshialmr, Finſternis, Myth. 432. Gr. 3, 445); Myth. 308 f.; agſ. heolod-, hâled-helm, altſ. helithhelm, ahd. helothelm (latibulum, Myth. ebd.), nihthelm (Nachtdunkel, Myth. 714, vgl. Sæm. 51, 31: „Nôtt ꝛc. kalla grîmu), lyfthelm (nubes, Gr. 2, 466. 499); dann noch die zahlreichen agſ. helm mit vorangehendem Genitiv, im Sinne des ſchützenden Herrn, Gr. 2, 602. Bouterw. Gl. 161 f. Beow. 740: „helm Scyldinga“. 907.

[1] Vsp. 28: „Fleygdi Odinn ok î fôlk um skaut, þat var enn fôlkvîg fyrst î heimi; brotinn var bordveggr borgar Âsa, knâttu Vanir vîgspâ völlu sporna;“ dieß die Anordnung der Strophe in der Kopenh. Ausg. nach Cod. reg. Havn. und der arnam. Perg.-Hdſ.; zu vîg-spâ (pugnam præsagientes): das zweite Wort contrahiert aus spâu, spaku, ſchw. Adj. acc. pl. masc., wie Vsp. Str. 25: „völu velspâ“ acc. sing. fem., vgl. Gr. 1 (2), 742 u. 1 (3), 457 u.; zu völlu sporna (campos calcare) vgl. Sæm. 240, 7: „knâtti mær ok mögr moldveg sporna, börn þau hin blîdu ꝛc.“ von zwei zur Welt kommenden Kindern, auch das ſchon erwähnte (Sæm. 83, 15): „iô lætr til iardar taka.“ Sprachg. 729 u. (Vgl. Heimskr. 88 f. Saga Olafs ens helga, Chriſtiania 1853, S. 55. 269.)

die Luft durchrennt, da ſehen einige Vanen ihren Ritt und einer ſpricht: „Was fliegt dort? was fährt dort oder gleitet in der Luft?“ Frage und Antwort ſind Bruchſtücke eines alten Liedes (Sn. 38). Bewohner eines Gebietes, das über alle Dinge ausgebreitet iſt und in dem auch die Vorzeichen wichtiger Ereigniſſe gefunden wurden, leichtbeweglich nach jeder Seite, wo irgend etwas zu erſpähen iſt [1], ſind die Vanen als wißbegierig und vielkundig bezeichnet. In mehreren Eddaliedern wird ihnen das Beiwort die weiſen, wiſſenden gegeben (Sæm. 36, 39 und 196, 19: „með vîsom Vönum“; 83, 17 f.: „vîssa Vana“; 88, 1: „Vanir vita“) und eines rühmt von dem Äſen Heimdall, daß er wohl vorauswuſte, wie die Vanen (Sæm. 72, 17: „vissi [Gr. 1 (2), 926] hann vel fram sem Vanir aðrir“); Heimdall, der ſchlafloſe Wächter auf den Himmelbergen und an der Götterbrücke (Sæm. 14, 13. 66, 48. 89, 9. Sn. 21. 30; vgl. obiges „vindhialms brûar“, Sæm. 168, 36), hat ja dieſelbe Umſchau aus der Höhe, wie die luftigen Vanen. Ein Wiſſen, deſſen Ausforſchung den Äſen ſelbſt angelegen iſt, wird noch andern, ihnen nicht ebenbürtigen Weſenarten zugeſchrieben. So befragt Thôr den Zwerg Alvîs, deſſen Name ſchon den ganz Kundigen anzeigt und der auch als weiſer Gaſt (Sæm. 49, 8: „vîsi gestr!“) angeredet wird, um Wiſſenswerthes aus allen neun Welten. Dieſe Form des Alvîsmâl iſt dem alterthümlichern Vafthrûdnismâl nachgebildet (Thôr 80), in welchem Odin gleicherweiſe den Jötun Vafthrûdnir ausfragt; dieſer heißt der allkluge (Sæm. 31 ff.: „alsviðr“), und ähnliche Beiwörter (hundvîss, fröðr u. ſ. w. Myth. 196) werden andern Rieſenweſen zugetheilt. Selbſt die Vala, die Verkünderin der großen Weltgeſchicke, welche gleichfalls von Odin ausgeforſcht wird (Sæm. 4, 21 f. vgl. 1, 1), iſt von Rieſen geboren oder gelehrt (je nachdem man Sæm. 1, 2 fœdda oder frœdda [2] lieſt), und von der Rieſin Hyndla holt, für den beſondern Fall, Freyja Beſcheid. Beim Rieſengeſchlecht iſt es zumeiſt das urweltliche Alter, wodurch demſelben ſo reiche Kenntnis zu Gebote ſteht. Rieſen und Rieſenweiber heißen „die alten“ (Myth. 491. 496) und ſie

[1] Mit Freyas Falkengefieder forſcht Loki in Thrymheim nach Thôrs verlornem Hammer (Sæm. 70 f.) und mit demſelben (wenn Sn. 113 Freyju ſtatt Friggjar zu leſen iſt) fliegt er aus Fürwitz („forvitni sakar“) nach Geirröds Höfen und ſieht zum Fenſter in die Halle hinein.

[2] Gr. 1 (2), 819, 2.

berichten, wes ſie ſich erinnern (Sæm. 1, 2: „ek man“. 5, 26: „þat man hon“ u. ſ. w. 35, 34: „hvat þû fyrst um mant eða fremst um veizt“). Eine Rieſenzeit iſt dem Werden der Götter vorangegangen und in der Erfahrung vom Urhab der Welt wird auch der Schlüſſel zum Schickſal und Ende derſelben geſucht. Die Natur in ihren Stoffen und Kräften bleibt eigenlebig dem göttlichen Geiſte gegenübergeſtellt und dieſer befindet ſich, ein Vorbild des menſchlichen, in raſtloſer Bewegung, das Feindliche aus dem Naturgebiete thatkräftig zu bekämpfen und zu bändigen, das Freundliche an ſich zu ziehen, Alles aber im Innerſten zu erforſchen und eben durch die Erkenntnis ſich des Ganzen zu bemächtigen. Dieſe umfaſſende und fortſchreitende Weisheit des Äſengeiſtes iſt erhaben über die bloß erfahrungsmäßige der andern Weſenklaſſen [1]. Die weiſen Vanen insbeſondre ſind als Volk gar nicht in die Gemeinſchaft der Äſen aufgenommen und werden mehrentheils erſt nach den Älfen aufgezählt (Sæm. 83, 17 f. 88, 1. 196, 19; anders in Alvîsmâl außer Str. 29); aber auch ihre nach Asgard erhobenen Häupter, Niörd und ſeine Kinder, ſind doch nicht in vollſtändige Gleichgeltung eingetreten. Loki, ſelbſt kaum im Äſenkreiſe geduldet, hält dem Vanenvater vor, daß er von Oſten her als Geiſel zu den Göttern geſandt ſej (Sæm. 64, 34: „þegi þû, Niörðr! þû vart austr hêðan gîsl um sendr at goðum), und ein andres Lied kennzeichnet ihn damit, daß er nicht von Äſen ſtamme, ſondern in Vanaheim ihn weiſe Mächte erſchaffen und den Göttern zu Geiſelſchaft übergeben haben (Sæm. 36, 38: „varðað hann Âsum alinn; î Vanaheimi skôpu hann vîs regin ok seldu at gîslingu goðum“); ein Abſtand, der auch durch die Hochſtellung ſeines Sohnes Frey (Sæm. 64, 35: „Âsa iaðarr“. Sn. 28: „Freyr er hinn âgætasti af Âsum“) nicht völlig ausgeglichen wird. Die drei vaniſchen Gottheiten werden noch immer nach dieſem ihrem Urſprunge benannt (Niörd: Vananiðr, Vanr, Sn. 103; Freyr neben denſelben zwei Namen: Vanagud ebd., Vanîngi, Sæm. 86, 32; Freyja: Vanadîs, Vanagoð, Vanabrûðr, Sn. 37. 119. 134), und ein gattungsmäßiger Zuſammenhang unter ihnen zeigt ſich auch noch in gleicher Eigenſchaft und Wirkſamkeit, ſowie in gemeinſamer Anrufung; insge-

[1] J. Grimm, Myth. 495 f. bezeichnet die Rieſen als ein Geſchlecht, „dem mehr eine objective und anerſchaffne, als ſelbſterworbne Vernunft beiwohnt.“

ſammt ſind ſie holde, gütige Weſen, die Geſchwiſter von gleicher Schönheit (Sn. 28: „hêt sonr Freyr, en dóttir Freyja, þau voru fögr álitum“); Niörd und Frey ſchaffen, wie gezeigt iſt, beide Jahresſegen, Reichthum und Frieden; im Eide, zum Opfertrank, im Hilferuf und ſelbſt in der Abſage werden Vater und Sohn neben einander genannt, einmal wird auch Freyja noch angereiht (Myth. 197. 1210 oben. Lex. myth. 254[b]).

Frey iſt, der verſchiedenen Abſtammung unerachtet, einer der drei Hauptgötter des nordiſchen Heidenthums, und zwar ſtellt ſich dieß in der Wirklichkeit, in den geſchichtlichen Nachrichten vom Götterdienſte noch beſtimmter heraus, als in den Mythen. Doch nennt eine Verwünſchungsformel im Eddaliede von ſeiner Brautwerbung ihn als den dritten mit Odin und Thôr („Ásabragr“, Sæm. 85, 34 [1]), und in der vorgedachten Schmiedſage hat er mit ebendenſelben das Urtheil über die Zwergkleinode zu ſprechen (Sn. 29). Gerade neben dieſen gewaltigen Äſen erſcheint zwar das weiche Weſen, das er mit ſeiner Verwandtſchaft gemein hat, etwas fremdartig, allein ein ausgeſtalteter Götterhimmel bedarf ſtarker und milder Mächte. Weniger die Verſchiedenheit, als die doppelte Beſetzung des gleichen Amtes läßt einen ſpäteren Anſchluß Freys vermuthen. Er beſorgt das Nemliche, was ſchon durch Thôr kräftiger verſehen iſt. Dieſer waltet, wie ſchon ſein Name beſagt, gleichfalls im Luftraum, aus den Wolken wirft er ſeinen Hammer, den Donnerkeil, in all ſeiner Kraft und Schlagfertigkeit iſt auch er ein leutſeliger Gott, Freund und Schirmer des Menſchengeſchlechts (Sæm. 53, 11: „vinr verlida“. 55, 22: „sá er öldum bergir“), er iſt, ſo gut wie Frey, Geber des Jahresſegens, indem er die Sturm- und Winterrieſen zerſchmettert und dem Anbau vorſteht, er öffnet, wie Niörd, das Meer der Schiffahrt, als Bekämpfer des Eisjötuns und der Midgardsſchlange, mit Freyja bewegt er ſich im gleichen Gebiete, denn ihren Schleier und Halsſchmuck nimmt er zur Verkleidung, und wenn ſie den Jötunen hingegeben werden ſoll, iſt kein Vanengott, ſondern der ſchlagfertige Thôr ihr Retter (Sæm. 5, 29 f. 71, 9. 13. 15. 74, 33 f.). Nicht er bedurfte der Vanen, ſie traten vielmehr unter ſeinen Schutz ein. Von den drei Göttern der deutſchen Abſchwörungsformel entſprechen

1 Grimms Myth. 147. 193.

Thunar und Wôden vollkommen den nordiſchen Thôr und Odin, Saxnôt am nächſten dem Tŷ (Myth. 184. 196), der ein Kampfgott iſt (Sn. 29. 105: „vîgaguđ“) und bei Einritzung der Siegrunen auf das Schwert zweimal genannt werden ſoll (Sæm. 194, 6); zur Beſtätigung dienen die Namen der Wochentage: dies Martis, Mercurii, Jovis, deutſch und zwar am klarſten agſ. Tives, Vôdenes, þunores däg, altnord. Týsdagr, Ôdinsdagr, þôrsdagr (Myth. 112 bis 115). Tŷ iſt im nordiſchen Götterkreiſe merklich zurückgeſchoben und verdunkelt, ein Kriegsgott auf halbem Solde, während es nicht an Spuren fehlt, daß er früher in größerem Anſehen ſtand, und hiefür ſchon ſein altwurzelhafter Name ſpricht, der den Gott überhaupt bedeutet, darum auch mehrfach für Odin ſelbſt, ſelten für Thôr, appellativ in Zuſammenſetzungen gebraucht wird (Myth. 178; vgl. jedoch 192 f. 198). Eben in Odin, dem alle geiſtige Erregung und ſo auch die des Heldengeiſtes zukam, mochte Tŷs Wirkſamkeit großentheils aufgegangen ſein und um ſo leichter konnte er bei Aufnahme der Vanen in Âsgard durch Frey von der dritten Stelle verdrängt werden. In Thôr und Tŷ ſtanden dem geiſtesmächtigen Lenker des Ganzen zwei waltende Weſen, der Schutzherr des Feldbauers und der des Kriegers, wohlbemeſſen zur Seite [1], mit Thôr und Frey iſt dieſe gegenſätzliche Anordnung aufgehoben. Nicht mindre Störung hat unter den Göttinnen ſtattgefunden; Odins Gemahlin Frigg wird mit der im Namen anlautenden Freyja ſchon frühzeitig in mythiſchen Meldungen verwechſelt (vgl. Myth. 279. 1212), und es iſt, mit Unrecht, ſelbſt die völlige Gleichſtellung verſucht worden.

Aber nicht bloß ſolche Anzeigen, die der innern, mythiſchen Geſtaltung des Götterweſens entnommen ſind, weiſen darauf, daß die Vanen urſprünglich dem odiniſchen Kreiſe fremd waren; deutlicher noch ergeben dieß die vorhandenen Nachrichten vom Freysdienſte, durch welche, wenn ſie auch ſelbſt noch aus der Sagenzeit ſtammen, für die äußere Verehrung der Vanengötter eine eigene Heimat in Land und Volk geſichert wird. Saxo gibt dem Namen Frey, in däniſcher Form Frö, jedesmal ausdrückliche Beziehung auf Schweden; das Opfer, das dieſem

[1] In Hymiskv. (Sæm. 52 ff.) ſuchen Thôr und Tŷr zuſammen den Eisrieſen heim; Tŷr iſt für Kriegszug und Vikingsfahrt, wie Thôr für den Feldbau, beim Eisbruche betheiligt.

Gotte jährlich mit ſchwarzen Thieren gebracht wird, nennen die Schweden Fröblôt; Frö ſelbſt, Statthalter der Götter, der unferne von Upſala ſeinen Sitz genommen, ſoll ſtatt des alten Opferbrauchs Menſchenopfer eingeführt haben; in der Brâvallaſchlacht ſind die tapferſten Schweden Anverwandte des Gottes Frö und beſonders die dem König am nächſten ſtehenden, obenan Ingi, führen den Urſprung ihres Geſchlechts auf Frö zurück [1]. Vigaglûmsſaga kennt ein Heiligthum Freys zu Upſala (C. 19: „Freyshof". Myth. 197). Die Saga von Ôlaf Tryggvaſon erzählt, wie an Frey um Fahrwind nach Schweden, an Thôr oder Odin heim nach Island Gelübde gerichtet werden, [2] und in einem Zuſatze zur Saga von Ôlaf dem Heiligen wird bei Aufzählung der Götter verſchiedener Volksſtämme Frey der Schweden Gott genannt [3].

[1] Saxo 1, 16: [Hadingus] propitiandorum numinum gratia Frö deo rem divinam furvis hostiis fecit; quem litationis morem annuo feriarum circuitu repetitum posteris imitandum reliquit; Fröbloth Sueones vocant." 3, 42: „Frö quoque deorum satrapa sedem haud procul Upsala cepit, ubi veterem litationis morem tot gentibus ac seculis usurpatum tristi infandoque piaculo mutavit; si quidem humani generis hostias mactare aggressus, fœda superis libamenta persolvit." 6, 104: „Starcatherus ꝛc. Sueonum fines ingreditur, ubi cum filiis Frö septennio feriatus ꝛc. apud Upsalam sacrificiorum tempore constitutus ꝛc." 8, 144: „At Sueonum fortissimi hi fuere: Ar ꝛc. e Gyslamarchia; qui quidem Frö dei necessarii erant et fidissimi numinum arbitri. Ingi quoque ꝛc. Ringonis militiam amplectuntur, viri quidem manu prompti, consilio vegeti proximaque Ringonem familiaritate complexi; iidem quoque ad Frö deum generis sui principium referebant." (In der Schlachtbeſchreibung Fornald. S. 1, 380 ff. iſt Freys nicht gedacht, Ingi heißt hier Yngvi.) Sonſt bei Saxo noch 169, 9 ein „rex Suetiæ Frö". Vgl. auch Fornald. S. 1, 303, 10. 3, 237, 1.

[2] S. Ôlafs k. Tryggv. C. 154. Fornm. S. 2, 16: „Svâ var heitit stofnat, at þeir skyldi gefa fê ok þriggja sálda öl Frey, ef þeim gæfi [byr at sigla] til Svîþioðar, en þôr eðr Oðin ef þâ bæri aptr til Íslands." C. 173 (ebd. 2, 76 f.): „Þessi blôtguð Svía, er nû gânga mestar sögur frá, ok þeir kalla Frey ꝛc."

[3] S. Ôlafs k. hins helga, D. 11. Fornm. S. 5, 239: „Ôlafr konûngr kristnaði þetta rîki allt: öll blôt braut hann niðr ok öll god, sem þôr Engilsmannagod, ok Oðin Saxagod, ok Skiöld Skânûngagod ok Frey Svîagod ok Godorm Danagod". Myth. 146. Heimskr. 1, 1: „Yngvifreys, þess er Svîar hafa blôtat lengi sîðan: af hans nafni eru Ynglîngar kallaðir."

Wie nun dieſer göttlich verehrte Stammvater des ſchwediſchen Königsgeſchlechts, der nach ihm, dem Yngvifrey, benannten Ynglinge, zugleich mit der ganzen Genoſſenſchaft vergötterter Âſen und Vanen in das Land gekommen ſei, berichtet Snorri im Eingang der Ynglingaſaga, des erſten Abſchnitts ſeiner norwegiſchen Königsgeſchichte. Hiezu war er dadurch veranlaßt, daß die königlichen Beherrſcher Norwegens ihre Abſtammung eben von jenen ſchwediſchen Ynglingen herleiteten. Nach ſeiner bekannten Anſicht ſind die Âſen Leute aus Aſien („Asiamenn“) und die Vanen ein Volk von Tanais („Tanakvîsl eðr Vanakvîsl“), Odin aber iſt Vorſteher einer königlichen Prieſtergemeinſchaft („hofgoðar, dîar, dróttnar“. C. 2. Myth. 82), worein auch der zu Geiſel gegebene Niörd mit ſeinen Kindern aufgenommen iſt und die erſt weſtwärts, zuletzt nach dem Norden wandernd, ihren Opferdienſt dahin einführt (Yngl. S. C. 1 bis 5). Dieſe an ſich unerſprießliche Auffaſſung hebt gleichwohl Umſtände hervor, welche auf die geſchichtliche und örtliche Entwicklung des nordiſchen Götterweſens einiges Licht werfen. Von Saxland [1] aus zieht Odin nordwärts zur See und nimmt ſich dort Wohnſtätte auf einem nach ihm benannten Eiland (Odinſey, Odenſee in Fünen [2], auch Oðinsvê, Odins Heiligthum; Fornm. S. 11, 266. Myth. 144). Geſjon, die er von da nördlich über den Sund um Länder zu ſuchen ausſendet, kommt zu Gylfi und erhält von ihm ein Pflugland; durch ihre vier mit einem Jötun erzeugte, in Ochſengeſtalt vor den Pflug geſpannte Söhne läßt ſie dieſes Land in das Meer hinaus und weſtlich gegen Odinſey ziehen; dasſelbe heißt Sälund (Seeland), Meerhain (Myth. 42. 66), wo ſie fortan, vermählt mit Odins Sohne Skiöld, in Hleidra wohnt; in Schweden blieb an der Stelle des Landſtücks der Lögr, Mälarſee, zurück, deſſen Buchten gerade ſo liegen, wie die Landzungen auf Seeland; als aber Odin von den guten Ländereien bei Gylfi vernommen, fährt er ſelbſt dahin und man verträgt ſich mit ihm, weil Gylfi keine Kraft zum Widerſtande gegen die Âſen zu haben glaubt; Odin und die Seinigen meſſen ſich mit Gylfi in mancherlei Liſten und Blendungen, die Âſen ſind aber ſtets die mächtigern; am See, im alten Sigtûn, läßt nun Odin ſich nieder, richtet daſelbſt eine große Opferſtätte nach Gewohnheit der

[1] S. 169, Anm. 3: Odin Saxagod.

[2] Ynglingaſ. C. 5: Þá fôr hann nordr til siâvar, ok tôk ser Þar bûstad î ey einni; Þar heitir nû Odinsey î Fióni.

Äſen ein und weiſt auch ſeinen Genoſſen Wohnſitze an, deren Namen freilich den in Grimnismál verzeichneten Götterwohnungen abgeborgt ſind, mit der einen Ausnahme, daß Frey, ſtatt nach Álfheim, wieder ſchwediſch örtlich nach Upſala zu wohnen kommt [1]. Die Sage von der Entſtehung Seelands, die, ohne Bezug auf die Wanderung der Äſen, auch in der j. Edda (Sn. 17, allein nicht im Cod. Upsal., vielleicht aus ſchwediſcher Abneigung, vgl. Lex. isl. 113) erzählt wird, iſt an beiden Orten mit einer Strophe Bragis des Alten, des Ahnherrn der Skalden, belegt; auch dieſe ſpricht nur davon, wie Geſſon, hier ſichtlich das Meer [2], dem Gylfi, der überall als König von Schweden erſcheint [3], die Mehrung Dänemarks [4], das freundliche Eiland, eben Sälund,

[1] Ynglingaſ. C. 5: „Odinn tók ser bústad við Löginn (vgl. Fornald. S. 1, 347) þar sem nú eru kallaðar fornu Sigtúnir, ok gerði þar mikit hof (Myth. 59) ok blót, eptir siðvenju Ásana. Hann eignaðiz þar lönd svá vítt, sem hann lét heita Sigtúnir; hann gaf bústaði hofgoðunum: Niörðr bió í Nóatúnum, enn Freyr at Uppsölum, Heimdallr at Himinbiörgum, Þórr á Þrúðvangi, Balldr á Breidabliki; öllum fæck hann þeim góða bólstaði.

[2] Vgl. Myth. 219. 287 f. Auch Hymir, der Jötun des beeiſten Meeres, hat eine Ochſenherde, Sn. 62: „öxnaflokk," „hinn mesta uxann, er Himinbriotr hét," Myth. von Thór 159. (Zu „enni-túngl," lunas frontis, vgl. Sn. 203. 204: „innmáni ennis" (Thórs Auge, beim Schlagen nach der Midgardsſchlange, Lex. myth. 208 b).

[3] In Bragis Str.: „frá Gylfa ꝛc. diuprödul-ödla". (Arn. 33: „auri munifico"); als Goldſpender werden die Vornehmen bezeichnet Sn. 171, vgl. 156. Yngl. S. nennt ihn nicht ausdrücklich König, aber der Zuſammenhang ergibt in ihm den Herrn des Landes. König von Schweden heißt er Sn. 1, auch Form. 15, vgl. 77: „í ríki sitt." Gylfi iſt überhaupt dichteriſche Benennung des Gebietenden Sæm. 156, 48. 164, 14. Sn. 191 (vgl. Fornald. S. 2, 9. 5. 220). 208. 166 f. (Arn. 441 ff.): „Svá kvað þórðr Siáreks son: „Gylfa rastar glaumi (sonipedem terræ Gylvianæ [Schiff]). Hér er skip kallat ꝛc. ok sær Gylfa land;" iſt Letzteres richtig, ſo muß hier Gylfi ſkaldiſch den Seekönig bezeichnen, gemäß Sn. 208 a.

[4] Durch „Danmarkar auka" wird die Beziehung auf das däniſche Sälund geſichert, wogegen Munchs Vermuthung Nordmænd. Gudelære 25, daß ein ſchwediſches Siáland und unter „vineyjar" die Inſel Windö vor dem Ausfluſſe des Mälarſees gemeint ſei, ſchon bei einem der älteſten Skalden großes Misverſtändnis vorausſetzt und die Bedeutung der Sage verengt; „viney," insula grata, amœna, iſt zuſammengeſetzt wie „vingólf" ꝛc. (Sæm. 90, 17. Sn. 4. 15. 24) und die angelſ. vinburg, vinsele (Myth. 780. Bouterw. Gl. 303 f.).

weggepflügt; ſoweit alſo liegt lediglich ein ſinnreicher Mythus von der Geſtaltung des däniſch-ſchwediſchen Uferlandes vor. Dieſer naturgeſchichtlichen Errungenſchaft Dänemarks von Schweden fügt aber die Ynglingaſaga eine gottesdienſtliche hinzu; Gylfi muß den angefahrenen Äſen in ſeinem Lande ſelbſt Opferſtätten einräumen, nachdem er im Wettkampfe der Liſten und Blendungen unterlegen iſt. Solche Blendungen, mit demſelben Worte bezeichnet, ſind es auch, die im erſten Theile der j. Edda Gylfis Täuſchung (Gylfa ginning), welchem dieſelbe Seelandsſage vorgeſetzt iſt, einem in Frage und Antwort gehaltenen Inbegriff der nordiſchen Götterlehre zum Rahmen dienen [1]; der zauberkundige Schwedenkönig Gylfi geht in Geſtalt eines alten Mannes, unter dem Namen Gângleri [2], nach Âsgard, um die Weisheit der Äſen und den Grund ihrer Macht, ob dieſelbe von ihrer eigenen Natur, oder von den Göttern, denen ſie opfern, herkomme, zu erforſchen; und obgleich ſie ihn mit mancherlei Blendwerk täuſchen, erfragt er doch von ihnen die ganze Äſenlehre und verkündet nach der Heimkehr in ſein Reich, was er geſehen und gehört hat, worauf je einer dem andern dieſe Sagen mittheilt [3]. In dieſer Einkleidung erkennt man leicht den Zuſchnitt der alten Lehr- und Fragelieder, und aus Hâvamâl, das auch ſonſt vorſchwebte, iſt die erſte Strophe mit hereingezogen (Sn. 3: „Gâttir“ u. ſ. w. Sæm. 11, 1); ſo beweiſt auch eine weitere Halbſtrophe (Sn. 3: „stattu“ u. ſ. w.), die anderwärts nicht vorkommt, noch keineswegs, daß über Gylfis Beſuch in Âsgard ein eigenes Lied vorhanden war (vgl. Munch, Edda S. VIII). Daraus folgt aber nicht, daß Alles, was außer der Gewinnung Seelands von Gylfi erzählt wird, alſo ſeine widerſtrebende Stellung zum Äſendienſte, wie ſie in Ynglingaſaga und Gylfaginning ſich

[1] Yngl. S. C. 5: „Mart âttuz þeir Odinn við ok Gylfi í brögdum ok siônhverflingum, ok urdu Æsir iafnan ríkri.“ Sn. 2: [Æsir] gerdu í moti honum siônhverflingar;“ entſprechend die Überſchrift: „Gylfaginning.“

[2] Sn. 2 (Arn. 34): „hann nefndist Gângleri, ok kominn af refilstigum ꝛc.“ Lex. poet. 223a: „Gangleri, qs. ambulando fessus.“ Sonſt auch ein Name Odins, ſelbſt in Grîmnismâl (Munch 31, 46; vgl. 192. Sæm. 46, 1). Sn. 24 (Arn. 84 f. 2, 265. 472a. 555b).

[3] Sn. 77: „Gengr hann þá leid sîna braut, ok kemr í ríki sitt, ok segir þau tîdindi er hann hefir sêt ok heyrt, ok eptir honum sagdi hverr madr ödrum þessar sögur.“

erzeigt, jedes alten und echten Sagengrundes entbehre [1]. Dieſelbe fällt in den durchgehenden Gegenſatz von Dänemark und Schweden, Lethra und Upſala, Äſen und Vanen, Odin und Frey, Skiöldüngen und Ynglingen. Alle Glieder dieſes Gegenſatzes, in welchem Gylfi der Vertreter Schwedens iſt, finden ſich in Ynglingaſaga; aber ihre Bedeutung iſt getrübt und ihre Ordnung verſchoben in Folge jener irrigen Grundanſicht, welche die Götter zu Prieſtern und Zauberern macht. Es wird vollkommen deutlich, daß der in Schweden herrſchende Glaube von demjenigen der Ankömmlinge aus Dänemark verſchieden war, dann aber ſich mit dieſem vertragen muſte; allein zum Glauben und Opferdienſte ſind auf keiner von beiden Seiten Götter vorhanden, eben weil dieſe in der vermeintlichen Prieſterſchaft aufgegangen ſind. Vergeblich wird damit nachgeholfen, daß letztere allmählig zu göttlicher Verehrung gelangt [2], denn es erhellt doch nicht, wem ſie ſelbſt zuvor geopfert haben ſoll. Dieſelbe Auffaſſung hat es verſchuldet, daß Krieg und Friede der Äſen mit den Vanen der Einwanderung in den Norden vorangeſtellt iſt, während darin doch nur der mythiſche Ausdruck für dasſelbe liegt, was nachher von dem vereinigten Götterdienſt in Sigtûn und Upſala berichtet wird. Der Hergang in richtiger Folge wäre hiernach dieſer: das Volk, das, vom deutſchen Feſtland kommend, ſich auf den däniſchen Inſeln anſiedelt, gibt der einen, Odinſey, den Namen ſeines Hauptgottes und gründet auf der andern, Sälund, ſeinen Königſtuhl und ſeine große Opferſtätte zu Lethra [3]; hier nimmt Skiöld, Odins Sohn, ſeinen Wohnſitz und wird der Stammvater des däniſchen Königsgeſchlechts, der Skiöldünge [4], nach denen auch die dortige See bei den Dichtern

[1] Die Annahme eines ſolchen für die Einrahmung von Gylfaginnîng wird dadurch unterſtützt, daß der nächſtfolgende Abſchnitt der j. Edda, Bragarädur, in ſeiner Faſſung mit anderwärts vollkommen beglaubigten Mythen zuſammenhängt; vgl. Sn. 78 ff. mit Sæm. 52. 59 ff. Sn. 129.

[2] Yngl. S. C. 7: „enn Oðinn ok þâ höfðîngja XII. blôtuðu menn, ok kölluðu goð sîn, ok trûðu â lengi sîðan.“

[3] Grottas. 19: „Hleiðrar stôli.“ Sprachg. 735. Dietmar von Merſeb. I, 9. Myth. 42. 66.

[4] Yngl. S. C. 5; „er þat land kallat Sælund; þar bygði hun [Geſjon] siðan. Hennar fêck Skiöldr son Oðins; þau biuggu at Hleiðru.“ Sn. 43 (Arn. 374): „Skiöldr hêt sonr Oðins, er Skiöldûngar eru frâ komnir, hann hafði atsetu ok rêð löndum þar sem nû er köllut Danmörk, en þâ

Meer der Skiöldûnge (Skiöldûnga-haf, Lex. myth. 114, Skiöldûngasaga, Yngl. S. C. 23) hieß. Wie die Dänenkönige durch Skiöld von Odin, ſo leiteten die Beherrſcher Schwedens, die Ynglinge, deren Stuhl und Landesopfer zu Upſala war [1], ihren Urſprung von Frey, Ingvifrey, her [2] und das ſchwediſche Volk widmete dieſem Gotte ſeine vorzügliche Verehrung.

Es iſt ſchon gezeigt worden, wie ſehr der Freysdienſt für eigenthümlich ſchwediſch angeſehen war; der Gegenſatz zum däniſchen Odinsglauben ſcheint merkwürdig hindurch, wenn in derſelben Schlacht, in welcher die Abkömmlinge Freys dem Upſalakönige zur Seite gehen, der Lethrakönig von Odin, als einem den Dänen bisher gnädigen Gotte, den Sieg erfleht und ihm dafür die Seelen der Erſchlagenen zu weihen verheißt [3]. Der Austauſch und die Verſchmelzung der beiderlei Dienſte iſt darum nicht weniger beglaubigt, der ganze Mythenkreis hat ſich darnach geſtaltet und auch anderwärtige Zeugniſſe liegen vor. Da der norwegiſche Königsſtamm, der in Harald Schönhaar zur Einherrſchaft kam, ſich zu den Ynglingen zählte, wie auch Ynglingaſaga deſſen Reihe von Yngvifrey her und den allmählichen Zug des Geſchlechts von Upſal

var kallat Gotland.“ Vgl. Sn. 193. Form. 14. Fornm. S. 5, 239: „Skiöld Skânûngagod u. ſ. w. Godorm Danagod u. ſ. w.“ Von Godormr iſt ſonſt nichts bekannt, Schonen aber gehörte zu Dänemark in weiterem Sinne, Fornald. S. 3, 659: „Hrîngr konûngr hafði verit fylkiskonûngr î Danmörku, ok hafði hann râðit fyrir Skaun (a. Skâney).“ Sprachg. 735, 2. Vgl. Myth. 146. 341.

[1] S. Ôl. helg. C. 76, Heimskr. 2, 105: î Svîþiod var þat forn siðr, meðan heiðni var þar, at höfot-blôt skylldi vera at Uppsölum at Gôe; skylldi þá blôta til friðar ok sigurs konûngi sînom, ok skylldo menn þangat sœkja um allt Svîavelldi. Skylldi þar þá ok vera þing allra Svîa u. ſ. w. Þar ero Uppsalir; þar er konûngsstôll, ok þar er Erkibiskops stôll u. ſ. w. (Rechtsalt. 243 ob.)

[2] Sn. Edd. 193 (Arn. 522, vgl. 2, 343): „Þessar eru ok konûnga ættir âgætar: frá Îngva (a. Yngvari, Yngvifrey) er Ynglingar eru frá komnir; frá Skildi î Danmörk, er Skiöldûngar eru frá komnir. Über Yngvi und Yngvifreyr Yngl. S. C. 12. 20. Myth. 192. 320 f. 1218 u.

[3] Saxo 8, 146: „Cui [Othino Haraldus] mox supplicare obnixius cœpit, uti Danis, quibus ante clementer affuerit, supremam quoque victoriam tribuat, complementumque beneficii origini exæquaret, eidem se prostratorum manes muneris loco dedicaturum pollicitus.“ Vgl. 8, 157: „Othinus Danis, quos paterna semper pietate coluerat u. ſ. w.“

bis Skíringssal im norwegiſchen Veſtfold genau verfolgt [1], ſo war hiedurch zugleich für die Verehrung Freys und der ihm verwandten Gottheiten der Weg nach Norwegen und von da nach Island gewieſen (vgl. Myth. 197); die eingewanderten Häuptlinge, die den großen Opfern vorſtanden, und ihre Skálden, von denen ſie als Freys Abkömmlinge geprieſen wurden [2], waren wohl im Stande, dem Dienſte der vaniſchen Götter neue Stätten zu bereiten und auch im Kreiſe der Mythenlieder ihnen Geltung zu verſchaffen. Nicht ſo heimiſch ſcheinen dieſe Götter in Dänemark geworden zu ſein. Andrerſeits gibt Eirek, ein ſchwediſcher König am Ende des 10ten Jahrhunderts, in einer Schlacht bei Upſal das däniſche Heer durch Speerwurf dem Odin, in deſſen Tempel er ſelbſt ſich, um den Sieg zu erlangen, dem Gotte geweiht hatte [3]; hier alſo hegt der Schwedenkönig gleiches Vertrauen zu Odin, wie in Bravallaſchlacht der däniſche; ſein Gegner, gleichfalls aus ſchwediſchem Königsſtamme, hat dem Thôr um Sieg geopfert. Dieſe Göttereinigung

[1] Yngl. S. C. 45 bis 49 (Heimskr. 1, 55 ff.). Munch 2, 74 f.

[2] Thiodólf, deſſen Ynglingatal eben der ſkáldiſche Stammbaum und das Geſchichtlied dieſes ſchwediſch norwegiſchen Königsgeſchlechts iſt, hat wohl ſchon ältere Vorgänger für den Ausdruck „Freys áttúngr“ (Lex. poet. 29 a), wie er noch den Upſalakönig Adils nennt (Heimskr. 1, 42); ebenſo bezeichnet Eyvind Skáldaſpillir den Jarl Hákon, Griotgards Sohn (ebd. 1, 88). Wenn bei Thiodólf ein andrer Upsalakonúng „Týs áttúngr“ (ebd. 1, 38) und ebenſo bei Eyvind der Jarl Hákon Sigurds Sohn geheißen iſt (ebd. 1, 178), ſo wird wenigſtens Týr nur den Gott überhaupt bedeuten. Vgl. ob. S. 152 f.

[3] Fornm. S. 5, 245 ff. Myth. v. Thôr 191 f. Eiferſucht zwiſchen Freys- und Odinsdienſt zeigt ſich jedoch in Yngl. S. C. 29 (Heimskr. I, 34): „Eptir þat kom Ön konúngr enn til Uppsala, þá var hann LX. Þá gerði hann blót mikit, ok blét til lánglífis ser, ok gaf Oðni son sinn, ok var hönum blótinn u. ſ. w. Þá svarar Odinn hönum, at hann skyldi æ lifa, meðan hann gæfi Oðni son sinn et tíunda hvert ár; ok þat með, at hann skyldi heiti gefa nokkuru heradi í landi sínu eptir töln sona sinna, þeira er hann blótaði til Odins u. ſ. w. Þá átti hann einn son eptir, ok vildi hann þá blóta þeim, ok þá vildi hann gefa Oðni Uppsali, ok þau herað er þar liggja til, ok láta kalla þat tíundaland. Svíar bönnuðu hönum þat, ok varð þá ekki blót.“ Zu Tíundaland Heimskr. 1, 46. 2, 106: „Tíundaland er best ok gófgast byggt í Svíþioð; þangat lýtr til allt ríkit; þar ero Uppsalir, þar er konúngsstóll, ok þar er Erkibiskops stóll ok þar er viðkenndr Uppsala auðr: svá kalla Svíar eign Svía konúngs, kalla Uppsala auð;“ alſo recht das urſprüngliche Freysgut, ebd. 1, 15 u.

hat auf ſchwediſcher Seite ihren Träger in Gylfi; er iſt der Bekehrte des ſiegreichen Aſenglaubens; die Eroberung der Aſen in ſeinem Lande wird in Ynglingaſaga nicht als eine kriegeriſche, ſondern als eine durch übermächtigen Zauber bewirkte bezeichnet und in Gylfaginning erhält er vollſtändigen Unterricht in der bereits die Vanengötter mitumfaſſenden Aſenlehre, die er dann ſelbſt bei ſeinem Volke verbreitet.

Bei ſeinem Eintritt in Äsgards hohe Halle ſieht Gylfi drei Hochſitze, je einen über dem andern, von drei Männern beſetzt, deren Namen ihm auf Befragen ſo angegeben werden, daß der auf dem unterſten Sitze König ſei und Hár heiße, der nächſte Jafnhár und der oberſte Thridi [1], der Hohe, der Gleichhohe, der Dritte; der eigentliche Sprecher bei der Unterweiſung iſt Hár, die beiden andern tragen Weniges bei [2]. Stellt man die drei Häuptlinge, wie ſie bezeichnet werden, als Bewohner Äsgards in ihre göttliche Würde her, ſo ergeben ſich drei Hauptgötter in ihrer vollzogenen Verbindung, und dieſer Erſcheinung im Götterſaal entſpricht aufhellend noch aus geſchichtlicher Zeit die bei Adam von Bremen vorkommende Schilderung des prächtigen Upſalatempels mit den Bildſäulen Thórs, Odins und Freys [3]. Hier zwar iſt Thór der erſtgenannte, als mächtigſter in der Mitte ſitzende, dieſer Götterdreiheit [4], im Mythus dagegen iſt durchaus Odin der einheitliche Träger des Glaubensverbandes. Die Namen Hár, Jafnhár und Thridi

[1] Sn. 3 (Arn. 36): „Hann sá 3 hásæti, ok hvert upp frá ödru, ok sátu 3 menn sinn í hverju. Þá spurdi hann, hvert nafn höfdingja Þeirra væri. Sá svarar, er hann leiddi inn, at sá er í enu nedsta hásæti sat var konúngr, ok heitir Hár, en Þar næst er heitir Jafnhár, en sá ofarst er Þridi heitir (v. er heitir Þridi Hár).“

[2] Sn. 4 u. 5 u. 23 u.

[3] Adam von Bremen C. 233: „nunc de superstitione Sveonum pauca dicemus. Nobilissimum illa gens templum habet, quod Ubsola dicitur, non longe positum a Sictona civitate vel Birka. In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum Thor in medio solium habeat triclinio; hinc et inde locum possident Wodan et Fricco.“ (Myth. 102. Lex. myth. 320 b).

[4] S. die vorige Anm.: „ita ut potentissimus eorum Thor in medio solium habeat triclinio u. ſ. w.“ Vgl. Landn. 4, 7: „hinn almáttki ás“ (Myth. 197). Sæm. 119, 40 (Munch 71, 40): „öllum meiri;“ Thórs „ásmegin“ (Sæm. 56, 30. Sn. 26. 51. 114) und „megingiardar (Sn. 26); ſein Rangverhältnis zu Odin Myth. 147. 171.

ſind unverkennbarer Ausdruck der Gleichgeltung und eine ſolche kann auch für die im Heiligthum von Upſal vereinigten Götterdienſte beabſichtigt geweſen ſein; dennoch iſt ſelbſt in Gylfaginning Hár als König und Hauptſprecher unter den dreien bevorzugt [1], in Grimnismál aber werden ſämmtliche drei als Namen Odins von dieſem ſelbſt aufgezählt [2]; Hávamál, die Reden des Hohen [3], ſind demgemäß Sprüche Odins, und Thridi findet ſich bei Skálden des 10ten Jahrhunderts als Bezeichnung desſelben Gottes [4]. Odins Allgewalt ſollte durch den erweiterten Götterdienſt keinen Eintrag erleiden; das wurde von ſeinen Verehrern damit ausgedrückt, daß er ihnen nun der Hohe, Gleichhohe und Dritte mitſammen hieß. Die eddiſche Erzählung von Gylfi und den drei Hohen iſt dadurch, daß dieſe zu zauberkundigen Häuptlingen geworden ſind, in ſeltſame Widerſprüche gerathen; während dieſelben über alle Áſen- und Vanengötter Beſcheid geben, iſt ihnen das Bewuſtſein ihrer eigenen Göttlichkeit gänzlich abhanden gekommen, und indem ſie als drei verſchiedene Perſonen im Geſpräch begriffen ſind, ſagt Jafnhár unbedenklich die Strophen aus Grimnismál her, worin ſämmtliche drei Namen als dem einen Odin angehörend aufgezählt werden (Sn. 24. Arn. 84).

Das Streben nach Einheit in der Zuſammenordnung urſprünglich getrennter Götterkreiſe hat auf andrem Wege dazu geführt, daß Yngvifrey zu einem Sohne Odins geſtempelt wurde, damit durch ihn und durch zwei andre Odinsſöhne, Skiöld und Sæming, die vornehmſten ſchwediſchen, däniſchen und norwegiſchen Herrſchergeſchlechter in dem einen Stammvater Odin zuſammenliefen [5]; dem widerſpricht jedoch die

[1] Sn. 2 f. (Arn. 34 f.): [Gylfi] „spurði hverr höllina ætti. Hann svarar, at Þat var konungr Þeirra u. ſ. w. Konungr, ok heitir Hár u. ſ. w.“

[2] Sæm. 46, 46. 49; übrigens ſind die drei Namen hier nicht unmittelbar, ſondern je mit anreimenden zuſammengeſtellt.

[3] Das Verhältnis dieſes und der ihm angereihten Spruchlieder zum Rahmen von Gylfaginning wird noch beſonders zur Sprache kommen.

[4] Bei Hallfröd, Sn. 96. Arn. 236, der die Erde „bidkván Þridja“ (Thridio ambitam) nennt; bei Eilif in Þórsdrápa, Sn. 115 b. Arn. 292, wo „setr Þridja“, Odins Wohnſitz, zur Bezeichnung Ásgards dient.

[5] Sn. Form. 14 ff. 211: „Burir eru Odins u. ſ. w. Skiöldr, Yngvifreyr u. ſ. w. Sæmingr“. Über den letzten noch Yngl. S. C. 9; vgl. Form. Heimskr. 1, 2. Fornald. S. 3, 519. Afzelius, Sv. Folkets Sago-Häfder

ganze Götterlehre, und auch Ynglingaſaga enthält ſich der verwandtſchaftlichen Anknüpfung Freys an Odin, obgleich ihr dieſer vor den Vanen Gewalthaber in Schweden iſt.

Das heidniſche Götterweſen geſtaltet ſich überall nach der Art des Volkes und der Beſchaffenheit des Landes. Um den Hielmar- und Mälarſee breitet ſich eine große Ebene mit dem fruchtbarſten Getraideboden (Geijer 25. Arndt 64. 115 ob.); dort war auch ſchon in alter Zeit das beſtgebaute Land mit Upſala und dem Königsſtuhl, es war königliches Eigen und hieß Upſalagut [1]; nach Ynglingaſaga iſt dieſes von Frey ſelbſt zu dem großen Tempel, den er dort erhob, geſtiftet worden [2]; auch die Schatzungen, die er, wie ſchon ſein Vater Niörd, auferlegt, und jene, die das Volk noch zu den Fenſtern ſeines Grabhügels, in Gold, Silber und Erz, hineingeboten haben ſoll [3], zeugen für die Vorſtellung von dem Reichthum der über den Tempel und auf dem Herrſcherſtuhl zugleich waltenden Upſalkönige, deren einer von Thiodolf bezeichnend

1, 43. S. Ol. k. ens helga, Christ. 1853, S. 2: „til Sæmings er sagt er at veri Ingunarfreys son Niarðar (sonar).“ Fornm. S. 11, 412 f.: „Til Oðins telja margir menn ættir sînar. Hann skipaði sonum sînum til landa, ok gerði höfðingja. Einn af sonum hans er nefndr Skiöldr, sâ er land tôk ser, þat er nû heitir Danmörk. En þâ voru þessi lönd, er Asîamenn bygðu, köllud Goðlönd, en fölkid Goðþiod. Þar voru sett endimörk milli Skialdar ok Îngifreyrs, bröður hans, er þat riki bygði, er nû kalla menn Svîaríki.“ Vgl. Fornald. S. 2, 12. Geijer, Schwedische Urgeſchichte 395 f. (Tab. II zu S. 378). Mythologie 199. Munch I, 12. 29.

[1] S. Ól. helg. C. 76. Heimskr. 2, 106: „Tîundaland er best ok göfgast byggt î Svîþiod; þangat lŷtr til allt ríkit; þar ero Uppsalir; þar er konungsstôl, ok þar er Erkibiskops stôll ok þar er vidkenndr Uppsala audr: svâ kalla Svîar eign Svîa konûngs, kalla Uppsala aud.“

[2] Yngl. S. C. 12: „Freyr tôk þâ vid ríki eptir Niörd; var hann kalladr dröttinn yfir Svîum, ok tôk skattgiafir af þeim; hann var vinsæll ok ârsæll sem fadir hans. Freyr reisti at Uppsölum hof mikit, ok setti þar höfutstad sinn; lagði þar til allar skylldir sînar, lönd ok lausan eyri: þâ hôfz Uppsala audr, ok hefir halldiz sc sidan.“

[3] Yngl. S. C. 11: „tôk hann [Niörðr] þâ skattgiafir af þeim.“ C. 12: „Freyr tôk skattgiafir af þeim u. ſ. w. Enn er Freyr var daudr, bâru þeir hann leyniliga î hauginn u. ſ. w. Enn skatt öllum hâlltu þeir î hauginn, î ein glugg gullinu, enn î annann silfrinu, î hinn þridja eirpenningum.“

Wächter des Weihgeſtells genannt wird [1]. Es macht ſich im Allgemeinen bemerkbar, daß die vaniſchen Götter, hauptſächlich Frey, vor andern eines reich und manigfach in Tempelbau, Prieſterweſen, Umfahrt, Bildern, Opfern, Weihungen, Gelübden, ausgeſtalteten Dienſtes genoſſen. Freundliche, wohlthätige Mächte luden zu heitrer, dankbarer Feier ein und ihre eigenen Segnungen, die Erträgniſſe der unter ihrem beſondern Schutze ſtehenden Gebiete, gaben bereite Mittel zu all dieſem heiligen Rüſtwerk. Von den lebendigen Wahrzeichen des fetten Weidelandes, den Freysroſſen, den geweihten Kühen, Stieren, Gelübdebern, iſt bereits gehandelt worden (S. 156 ff.); „Freys goði“ und „Fröblot“, Freys Prieſter und Opfer, ſind bekannte Ausdrücke [2]; heiliger Stätten gedenken ſchon die Mythenlieder mit beſondrem Bezug auf göttliche Vanen: nach Vafthrúdnismál gebietet Niörd über zahlreiche Tempel- und Opferſtätten, eine hochgezimmerte hat er auch nach Grimnismál, im Hyndlaliede rühmt Freyja das ſteingehäufte, mit Opferblut verglaste Heiligthum, das Ottar gläubig ihr errichtet hat [3]. Dem

[1] Yngl. S. C. 24 (Heimskr. I, 29): „vörðr vestalls.“ Geijer 250. Thôr und Frey ſind, wenn auch beiderſeits landſegnende Götter, doch nach Charakter und Erſcheinung gänzlich verſchiedene Weſen; man muß ſie getrennt halten, wenn man nicht überhaupt die lebendige Geſtaltung in der nordiſchen Mythologie zerblaſen will.

[2] Hrafnkels S. 4: „En þá er Hrafnkell hafði land numit at Aðalbóli, þá efldi hann blót mikit; Hrafnkell lêt göra hof mikit. Hrafnkell elskaði ekki annat goð meir enn Frey, ok hânum gaf hann alla hina beztu gripi sína hálfa við sik. Hrafnkell byggði allan dalinn, ok gaf mönnum lönd, en vildi þó vera yfirmaðr þeirra, ok tôk goðorð yfir þeim. Við þetta var lengt nafn hans, ok kallaðr Freysgoði u. ſ. w.“ (Ebd. 5 folgt die Weihung des Roſſes Freyfaxis, um das ſich gröſtentheils die Saga bewegt.) „Þorðr Freys goði (Landn. 4, 10. Nialss. C. 96), „Freysgyðlîngar“ (Landn. 4, 13), Myth. 197. Sög. af Gîsla Súrssyni, Kiöbh. 1849, 27: „Þorgrîmr ætlaðe at hafa haustboð at vetrnóttum ok fagna vetri ok blóta Frey“ (auch ebd. 111). Saxo I, 16: „[Hadingus] propitiandorum numinum gratia, Frö deo rem divinam furvis hostiis fecit u. ſ. w. Vgl. oben S. 169, Anm. 1.

[3] Sæm. 36, 38 (Munch 25, 38): „hofum ok hörgum hann [Niörðr] ræðr hunnmörgum (Gr. 2, 959).“ 42, 16 (Munch 29, 16): „Nóatûn eru en elliptu, en þar Niörðr hefir sèr um görva sali: manna þengill enn meinsvani hâtimbruðum hörgi ræðr.“ 114, 10 (Munch 68, 10): „Hörg hann mer [Freyju] gerði hlaðinn steinum, nû er griot þat at gleri vorðit, rauð hann î nŷju nauta blóði, æ trûði Óttar á ásynjur.“

Freysdienſte gewidmete Gotteshäuſer finden ſich bei den Einwanderern in Island[1]; aber die Mutterkirche, von der dieſer Dienſt ausgegangen war, der reiche Tempel zu Upſala, galt fortwährend für die bedeutendſte und glänzendſte Opferſtätte in Nordlanden[2] und die Feſte wurden dort

[1] Vatnsd. S. (Lex. myth. 97 f.) Vîga Glûms S. C. 9 (Marcuss. 199): „aadur Þorkell foor aa brott fraa Þveraa, Þa geck hañ til Hofs Freya, og leiddi Þaangad Uxa gamlañ, og mællti svo: Freyr, segir hañ, er leingi hefur Fultrwi miñ verid, og margar Geafir af mier Þeigid, og vel launad: Nu gef eg Þier Uxa Þeñañ til Þess, at Gluumur fari ei Onaudugari af Þveraar-Landi, eñ eg fer nu, og laattu siaa nockrar Jardteiknir, hvört Þu Þiggur edur ei: Eñ Uxanum braa svo vid, ad hañ kvad vid haat og fell nidur daudur, og Þookti vel hafa vid laatid, og var honum nu Hughægra, er hönum Þookti sem Þeigid mundi Heitid: Foor sijdañ Nord ur til Mij-Vatns og bioo Þar, og er hañ ur Söguñi." Ebd. C. 26, S. 233: „eñ aadur Glwmur reid heimañ, dreymdi hañ, ad margir Meñ væri komnir Þar til Þveaar ad hitta Frey, og Þooktist hañ seaa margt Maña aa Eyrunum vid Ana, en Freyr, sat aa Stooli: Hañ Þooktist spyria hvörier Þar væri komnir? Þeir segia: Þetta eru Frændur Þijnir Frammlidnir, og bidium vier Frey, ad Þu siert ei brott færdur af Þveraar-Landi, og tiaair ecki, og svarar Freyr stutt og Reidulega, og miñist nu aa Veg-Geöf Þorkels ens Haafa: Hañ vaknadi vid Þetta, og lest Glwmur verr vera vid Frey alla Tijma.". Hrafnk. S. 4: „hof mikit" u. ſ. w. (ſ. ob. S. 179, Anm. 2). 23: „goðahûs u. ſ. w." 24: „hofit."

[2] S. Ragn. Lodbr. C. 8 (Fornald. S. 1, 254): „at Uppsölum voru blôt svâ mikil î Þann tîma, at hvergi hafa verit meiri â Nordrlöndum." Fornm. S. 4, 154 (Myth. 38): Hauptblôt zu Upſal. Yngl. S. C. 18 (Heimskr. 1, 21): „Þâ efldo Svîar blôt stôr at Uppsölum." Ebd. C. 38 (1, 46): „Þar eru Uppsalir; Þar er allra Svîa Þîng; voro Þar Þâ blôt mikil u. ſ. w. Þeir efldu til sveina leiks u. ſ. w. ok er Þeir lekuz vidr u. ſ. w." Vîga Glûms S. C. 19 (Marcuss. 218): „hann [Vijgfws] maatti ei heima vera fyri Helgi Stadarins, og var hañ ad Uppsölum laungum, og ætludu Meñ ad hañ munde i öðrum Fioordungum Landsins, og villdi hañ ei Utañ fara ad Þvi Maale, vard hañ Þa Alsekur, og helldur Glwmur hañ aa Laun; Eñ Þvi skylldu ei seker Meñ Þar vera, ad Freyr leyfdi ei, er Hof Þat aatti er Þar var, foor Þvi fram 6 Vetur." Yngl. S. C. 5 (Heimskr. 1, 10): „Oðinn tôk ser bûstad vid lauginn, Þar sem nû eru kallaðar fornar Sigtûnir, ok gerði Þar mikit hof ok blôt, eptir siðvenju Âsana. Hann eignaðiz Þar lönd svâ vîtt, sem hann lêt heita Sigtûnir: hann gaf bûstaði hofgoðunum; Niördr bió î Nôatûnum; enn Freyr at Uppsölum u. ſ. w. Þôr â Þrûðvângi u. ſ. w. (vgl. C. 12, S. 15: „Freyr reisti at Uppsölum hof mikit u. ſ. w.) Fornm. S. V, 245 (Styrbiörn, Sagabibl. 2, 142; vgl. Geijer 232).

ſo üppig begangen, daß der ſtrenge Starkad, nachdem er ſieben Jahre bei den Söhnen Frös geraſtet hatte, dieſe verließ, weil ihn zur Zeit der Opfer in Upſala, die weibiſchen Tänze, die Spiele der Gaukler und die klingelnden Schellen anwiderten [1]. Skiringsſal in Veſtfold, das Heiligthum und die Gruft der norwegiſchen Ynglinge, Opferſtätte Südnorwegens und altbekannter Seehafen, erſcheint als ein Abglanz des Stammtempels in Upſal. Ein ſolches Einleben der vaniſchen Gottheiten in Schweden beweiſt jedoch nicht, daß dieſelben auch urſprünglich aus dieſem engeren Kreiſe hervorgegangen ſeien, wenn auch dort die vollſte Ausbildung ihres Dienſtes und von da aus die weitere Verbreitung desſelben im Norden ſtattgefunden hat. Zwar ſchildert ſchon Tacitus die Suionen als ein mit Schiffen wohl verſehenes, auf Reichthum haltendes, unter einheitlicher Königsgewalt ſtehendes und durch das Meer vor plötzlichen Einfällen befriedetes, darum die Waffen für gewöhnlich unter Verſchluß haltendes Volk [2]; aber bei demſelben Schriftſteller zeigt ſich auf der Schweden gegenüberliegenden Oſtſeeküſte die allerfrüheſte Spur eines Freyjacultes; von den Suionen geht er auf das rechte Ufer des ſueviſchen Meeres über und findet dort bei den

Saxo I, 12 f.: „Ea tempestate, cum Othinus quidam Europa tota falso divinitatis titulo censeretur, apud Upsalam tamen crebriorem diversandi usum habebat, eamque sive ob incolarum inertiam, sive locorum amœnitatem, singulari quadam habitationis consuetudine dignabatur.“ 7, 137 f.: „conciliandæ ei [Gurithæ] fœcunditatis gratia Upsalam petit u. ſ. w. oraculo paruit u. ſ. w. Othini, cujus oraculo editus videbatur [Haraldus Hyldetand] u. ſ. w.“

[1] Saxo 6, 104: „Starcatherus u. ſ. w. Sveonum fines ingreditur. Ubi cum filiis Frö [vgl. 8, 144: „Frö dei necessarii et fidissimi numinum arbitri“] u. ſ. w. ab his tandem ad Haconem Daniæ tyrannum se contulit: quod apud Upsalam sacrificiorum tempore constitutus, effœminatos corporum motus scenicosque mimorum plausus ac mollia nolarum crepitacula fastidiret.“

[2] Germ. C. 44: „Suionum hinc civitates, ipso in oceano, præter viros armaque classibus valent u. ſ. w. Est apud illos et opibus honos, eoque unus imperitat u. ſ. w. Nec arma, ut apud ceteros Germanos, in promiscuo, sed clausa sub custode et quidem servo: quia subitos hostium incursus prohibet oceanus u. ſ. w. regia utilitas u. ſ. w.“ Selbſt Frey hat ſein Schwert hingegeben, allerdings unter andern Umſtänden, Sæm. 65, 42. 82, 8 f. 84, 23. 25. Sn. 40 f. Vgl. noch Jornandes S. 65 f.

Völkern der Äſtier, denen er, wenn auch ihre Sprache der britanniſchen näher komme, doch ſueviſche Gebräuche beimißt, einen Dienſt der Göttermutter, zu deſſen Zeichen Eberbilder getragen werden, die ſtatt der Waffen und jedes andern Schutzes dem Verehrer der Göttin auch unter Feinden Sicherheit gewähren. Das erinnert nun lebhaft an den Helmeber, von dem Freyja im Hyndlaliede ſpricht, und wenn Tacitus weiter bemerkt, daß die Äſtier Korn und andere Früchte mit mehr Geduld, als ſonſt die hierin trägen Germanen, bauen, ſo iſt auch die natürliche Grundlage des Vanendienſtes gegeben. Er fügt noch hinzu, ſie durchſuchen auch das Meer und ſie allein von allen ſammeln den Bernſtein, den ſie (mit deutſchem Worte) Gleſum nennen, in den Untiefen und am Ufer ſelbſt [1]. Welchen Bezug auf Freyja auch dieſes eſtniſche Bernſteinſammeln geſtatte, mag einfach die nachfolgende Zuſammenſtellung ergeben. (Schon bei Plin. 37, 2: Guttones. Zeuß 135. Sprachg. 717. 720 ob., Lucä 87 f. 97.) Zur Zeit der Völkerwanderung ſind die Äſten, die den langgeſtreckten Strand des germaniſchen Meeres innehaben, dem großen oſtgothiſchen Reiche des Amalers Ermanarich einverleibt und ſie werden von Jornandes, der dieſe Nachricht gibt, ein durchaus friedlicher Menſchenſchlag genannt [2]; dieſer Verband ſcheint

[1] Germ. C. 45: „Ergo jam dextro suevici maris litore Æstiorum gentes alluuntur, quibus ritus habitusque Suevorum, lingua britannicæ propior. Matrem deum venerantur, insigne superstitionis formas aprorum gestant: id pro armis omniumque tutela securum deæ cultorem etiam inter hostes præstat. Rarus ferri, frequens fustium usus. Frumenta ceterosque fructus patientius quam pro solita Germanorum inertia laborant, sed et mare scrutantur, ac soli omnium succinum, quod ipsi glesum vocant, inter vada atque in litore legunt.“ Die Gründe für das Germanenthum der Äſtier zur Römerzeit Sprachg. 717 ff. 724 u.; über glêsum insbeſondre ebd. 718 f. Gr. 1 (3) 58 *. (Glæsisvellir? Ein Ring Glæsir Fornald. S. 2, 390.)

[2] Jornandes S. 100: „Ermanaricus, nobilissimus Amalorum, in regno successit, qui multas et bellicosissimas arctoi gentes perdomuit suisque parere legibus fecit.“ S. 102 (Zeuß S. 667 f.): „Æstorum quoque similiter nationem, qui longissimam ripam oceani germanici insident, idem ipse prudentiæ virtute subegit omnibusque Scythiæ et Germaniæ nationibus ac si propriis laboribus imperavit.“ S. 70 (Zeuß S. 668): „post quos [Vidivarios] ripam oceani item Æsti tenent, pacatum hominum genus omnino.“ Aſchbach 22 f.

noch über hundert Jahre ſpäter (Ermanrich ſtarb 376, Theodorich 526) darin nachzuwirken, daß Theoderich, der Oſtgothenkönig in Italien, auch vom Amalerſtamme, von den fernen Ufern der Oſtſee durch eine Geſandtſchaft der Äſten mit einer Sendung herrlichen Bernſteins beſchenkt wird, eines Stoffes, deſſen zarte Durchſichtigkeit, wechſelndes und funkelndes Farbenſpiel der gelehrte Verfaſſer des Dankſchreibens redneriſch anrühmt [1]. Von einem reichen Schatze Ermanrichs gibt es zweierlei nördliche Überlieferungen: Saxo, der ihn nach ſeiner Gewohnheit den däniſchen Königen beizählt und ſelbſt über Schweden herrſchen läßt, weiß davon, daß derſelbe durch Beſiegung vieler Völker, worunter, außer den Slaven, auch Sembonen und Cureten, alſo äſtiſche in Samland und Kurland genannt werden, ſich mit großer Beute bereichert und zu Sicherung derſelben auf einem hohen Fels ein feſtes und prächtiges Gebäude mit Thoren nach den vier Himmelsgegenden errichtet und dahin ſeinen ganzen Schatz gebracht habe [2]; ſodann im

[1] Cassiod. var. 5, 2 (S. 262 f.): „Hæstis Theod. rex u. ſ. w. legatis vestris venientibus, grande vos studium notitiæ nostræ habuisse cognovimus, ut in oceani litoribus constituti, cum nostra mente jungamini u. ſ. w. indicamus succina, quæ a vobis per harum portitores directa sunt, grato animo fuisse suscepta, quæ ad vos oceani unda descendens, hanc levissimam substantiam, sicut et vestrorum relatio continebat, exportat; sed unde veniat, incognitum vos habere dixerunt, quam ante omnes homines patria vestra offerente suscipitis.“ Folgt Belehrung aus Tacitus, dabei: „fit enim sudatile metallum teneritudo perspicua, modo croceo colore rubens, modo flammæ claritate pinguescens u. ſ. w. requirite nos sæpius per vias, quas amor vester aperuit.“ (Zeuß S. 667. Maſcou 1, 243 f.)

[2] Saxo VIII, 155: „Jarmericum Suetia potiri contigit. Qui quum duarum gentium imperio fungeretur, auctæ dominationis fiducia Sclavos prælio tentat u. ſ. w. Inde profectus Sembonum, Curetum compluriumque orientis gentium cladem exercuit.“ 156: „Jarmericus itaque tot gentium manubiis locupletatus, ut tutum prædæ domicilium compararet, in editissima rupe mirifico opere ædem molitur. Aggerem collatis glebis extruit, fundamentum crebris conjicit saxis, ima vallo, tricliniis media summa propugnaculis cinxit. Secus undique juges excubias fixit. Quatuor portæ magnitudine præstantes a totidem plagis irrestrictos aditus dabant. In hujus domus magnificentiam omnem opum suarum apparatum congessit.“ 157: „Fulgentes auro cetræ circumpensique clypei supremum ædis ambitum adornabant.“ Plin. hist. nat. 37, XI, 1 (B. V, 400): „Pytheas Guttonibus Germaniæ genti accoli æstuarium Oceani, Mentonomon

angelſächſiſchen Liede verehrt die Dänenkönigin dem Helden Beowulf einen großen Halsreif, den koſtbarſten, ſeit Hâma (der deutſche Heime) forttrug zur glänzenden Burg den Bruſtſchmuck der Broſinge (Brosingamene), mit Kleinoden und Schatzgefäßen, vor Ermanrichs Nachſtellungen fliehend [1]. Die Form Brosînga gen. pl. weiſt auf einen Herren- oder Volksſtamm, nach welchem das Hauptkleinod in Ermanrichs Schatze benannt iſt, ähnlicher Weiſe wie altn. hodd (Gr. 3, 452), arfr Niflûnga (Sæm. 247, 28. 245, 11. 248, 29), mhd. „hort der Niblunge“ (Nib. 717, 3), „der Nibelunge hort“ (Reinh. 662. Heldenſ. 171. 282), „der Ymelunge hort“ = Amelunge h. (Man. 2, 169[b]. 176[b], bei v. d. Hagen 2, 241[a]. 251[b]: „Nibelunge“, jedoch bloße Conjectur laut 3, 703[a], XI. 704[b], 15; vgl. Myth. 933. Zeitſchr. 6, 157), „daz Harlunge golt“ (Dietr. Fl. 7835, ebd. 7833: „von golde und von geſtein(e)“; vgl. Beow. 2416: „eorclanstánas“, Nib. 93), die zwei letzten Stellen auch auf Ermanrich bezüglich; Broſinge kommen zwar ſonſt nirgends vor, hingegen iſt darüber niemand zweifelhaft, daß „Brosinga mene“ und das altn. „men Brîsînga“, „Brîsînga men“, jener Bruſtſchmuck der Freyja (Sæm. 72, 15. 17. 21, woſelbſt „iđ mikla men Br.“ dem

nomine, spatio stadiorum sex millium: ab hoc diei navigatione insulam abesse Abalum: illuc vere fluctibus advehi (succinum), et esse concreti maris purgamentum: incolas pro ligno ad ignem uti eo, proximisque Teutonis vendere.“ Tac. Germ. 43: „Trans Lygios Gotones regnantur, paulo jam adductius, quam ceteræ Germanorum gentes, nondum tamen supra libertatem u. ſ. w.“ Über die Guttonen als Gothen ſ. Zeuß S. 134 ff. Sprachg. 721 f.)

[1] Beowulf 2391 ff.: „healsbeága mæst þâra þe ic on foldan (ge)frägen häbbe; nænigne ic undor sweg(le) sêlran hŷrde hordmâdmum häleđa, syđđan Hâma ätwäg tô herebŷrhtan (b)yrig Brôsinga mene; sigle and sincfât; searonîđas fealh [l. fleáh] Eormenrîces; geceás êcne ræd.“ (Vgl. Leos Beow. 89. 101. Ettmüllers Beow. 1209 ff. 2187 ff. Ettmüllers Lexicon 636: „herebyrhtan (l. þære byrhtan).“ Heldenſ. 17. Bouterw. Gl. 69: „fleón, fugere; præt. sg. 1. fleáh;“ Ettmüllers Lex. 362; vgl. Hildebr. L. 6: „flôh her Ôtachres nîd.“ Ettmüllers Lex. 636: „sigel sol, lunula, monile;“ vgl. Andr. 96, 50. Bout. Gl. 251 u. Ettmüllers Lex. 218: „mene, -es, m. monile, lunula.“ Gr. III, 453 f. Hél. 52, 7 f.: „helag hals meni,“ n. Ettmüller Lex. 630: „searonid, -es, m. malitia dolosa.“ Bout. Gl. 222: „nid m.; pl. acc. niþas.“ Weitere, deutſche Stellen über Ermenrichs Schatz Heldenſ. 188, 284. Rein. [B. 1, C. 28; vgl. C. 24, Z. 2139. C. 35, Z. 2934. P.]: „Gy werden dar finden ok de krone, de Emerik drog in synen dagen.“

„healsbeága mæst, Beow. 2391 entſpricht, vgl. Sæm. 72, 18: „á briosti breiða steina“, Sn. 37. 105 f. 119[1]) zuſammengehören, obgleich die Laute ſich nicht völlig vertragen wollen (Gr. 3, 453 f. Myth. 283). Der Anſpruch in dieſer Hinſicht iſt weniger ſtreng bei Wörtern, die einer fremden Sprache entliehen ſind, und damit wird es zuläßig, die ermittelte ſlawiſche Geſammtbenennung des Eſtenſtammes hier beizuziehen, welche Prus, Pruſi lautet, dann gleichen Schrittes mit Ros, dem alten Ruſſennamen, im Latein zu Prussi, mhd., nicht lautgenau, zu Priuzen, wie Ros zu Russi unde Riuzen, geworden iſt (Wackern. Leſeb. 743, S. Eliſab.: „Ungere unde Riuzen, Saſſen unde Priuzen“), mit räumlicher Beſchränkung auf das altpreußiſche Land (Zeuß S. 670 f. 674); in angelſächſiſcher und nordiſcher Dichtung gab es für den fremdartigen Namen kein ſicheres Lautgefühl, aber der ſtammbezeichnenden Ableitung mit -ing wurde Prus unterworfen, Pruſi wurden agſ. Broſingas, altn. Brýſingar, wie es auch einfacheren deutſchen Volksnamen ergangen iſt, ſo daß z. B. Chauci und Heruli der älteren Geſchichtſchreiber im agſ. Wandererſsliede als Hócingas und Herelingas wiedergefunden werden (Sprachg. 674. 472) [2].

Ein Schmuck nun, der nach den Bewohnern der eſtniſch-preußiſchen Bernſteinküſte benannt iſt, muß doch wohl von dem Stoffe ſein, der allein jenen Volksſtamm, dem er eigenthümlich angehört, ſchon den Griechen, Römern und Gothen merkwürdig gemacht hat, alſo ein Bernſteinſchmuck. Zu Ermanrich und ſeinem Hort iſt die nähere Beziehung eines ſolchen Schmuckes bereits nachgewieſen, das Beowulfslied bezeichnet auch den großen Halsreif, der mit Ermanrichs Broſingamene verglichen wird, als edle Steine [3]. An Freya bietet ſich gleichfalls mehrfache Anknüpfung; neben dem Dienſte der Göttermutter bei den Äſtiern konnte doch auch in Schweden das glänzende Erzeugnis der Küſte gegen-

[1] Sn. 121 a. Arn. 312: „Brísings, goða dísi girði þiofr.“

[2] Sollte ein ähnliches Schwanken, wie in Brísingar, Priuzen, den Hort der Amelunge gar zu den Brisigavi und in den mons Brisiacus (Bürlenberg) gebracht haben? Sn. 121 a. Arn. 312: „Brísings dísi.“ [Anders Bouterwek in Haupts Zeitſchr. 11, 90.]

[3] Beow. 2416: „eorc(l)anstánas.“ Vgl. Ettmüllers Lex. 26 f. Gr. II, 629 f. 164 f. Myth. 1167. (Sæm. 213, 18: „eða væri biartr steinn á band dreginn, iarknasteinn, yfir ödlingum;“ vgl. Sæm. 72, 21 [Hamarsheimt 19. K.]: „bundo þeir þór þá enu mikla meni Brísinga.“)

über nicht unbekannt sein; vor Allem aber kommen zu dem sprechenden Namen des Freyjaschmuckes sehr bedeutsame mythische Anzeigen: als Braut verkleidet, wird Thôr mit dem großen Halsschmuck der Brisinge gebunden, da läßt man ihm auf die Brust breite Steine fallen (Sæm. 72, 21: „â briosti breida steina“); um Brisingamen streitet sich Heimdall mit Loki, der das Kleinod gestohlen, bei den Klippen Bagasker und Singastein [1] und beide haben sich zu diesem Kampf in Seehunde verwandelt; das Kleinod selbst aber bezeichnet der Skalde, der hievon gesungen, als „glänzende Meerniere“ [2], auch wird Heimdall von daher Durchsucher jener Seeklippen genannt [3]. Durch den Halsschmuck von Bernstein wird aber Freyja noch nicht im eigentlichen Sinne zur Pflegerin dieses Meersteins und seiner Ausbeutung, sie ist eine schöne, geschmückte Göttin, ihre Töchter heißen Hnoss und Gersemi, beides wörtlich Kleinode [4], und wenn sie selbst mit dem glanzvollen Gesteine geziert ist, das in der Zeit und Gegend ihrer Verehrung ein beliebter

[1] Singö, Insel an der Küste unweit Upsala.

[2] Vgl. Myth. 405: die Koralle „marmennils smîdi.“ Biörn II, 65a.

[3] Sn. 104: „mensœkir Freyju.“ Sn. 105 (Arn. 264): „Heimdallr u. s. w. hann er ok tilsœkir Vâgaskers ok Singasteins (vgl. Germ. C. 45: „sed et mare scrutantur“): Þâ deildi hann vid Loka um Brîsingamen. Ulfr Uggason kvad î Hûsdrâpu lânga stund eptir Þeirri frâsögu; er Þess Þar getid er Þeir voru î sela lîkjum.“ 106 (Arn. 268): „Hvernig skal kenna Loka? Svâ at kalla u. s. w. Þiofr u. s. w. Brîsingamens u. s. w. Þrætu dôlgr Heimdalar u. s. w. Svâ sem hêr segir Ulfr Uggason: u. s. w. at Singasteini u. s. w. hafnŷra fögru u. s. w. Arn. 269: „prior potitur [Heimd.] splendido pelagi globulo.“ Olen I, 313: [Bernstein] „stumpfeckige, rundliche Stücke und Körner u. s. w.“ Die gänzlich abweichende Erzählung von Freyjas Goldschmuck in Sörla Þâttr (Fornald. S. I, 391 ff., auch Sn. 355 ff.) kann hier unerörtert gelassen werden. Freyjas Goldweinen auch auf den Bernstein zu beziehen, wie nach griechischer Fabel die Thränen der Heliaden oder des Apollon in solchen verwandelt wurden, ist nicht zulässig, da das Thränengold sich nirgends mit dem Brisingschmucke berührt. Vgl. Fischarts Geschichtsklitt. 223, unter den Kindergebräuchen: „weinet kein Gold, ließ Nacht vnd Tag werden.“ Sn. Arn. 636, 102: „Rinar röf“ („electrum Rheni“ Gold). Vgl. Kalevala 2, 94 f.

[4] Sn. 37 (Arn. 114; vgl. 2, 274): „dôttir Þeirra heitir Hnoss; hon er svâ fögr, at af hennar nafni eru hnossir kalladar Þat er fagr er ok gersimligt.“ (Hnoss f. cimelium; gersemi f. res pretiosissima.) Yngl. S. C. 13: „dœttr hennar hêtu Hnoss ok Gersimi; Þær voru fagrar miök: af Þeirra nafni eru svâ kalladir hinir dŷrstu gripir.“ Vgl. Lex. myth. 78*****.

und hochgehaltener Beſitz war, ſo gehört das zu ihrer ganzen leuchtenden Erſcheinung, es war damit gewiſs auch irgend eine Beſonderheit ihres Waltens im Lichte gemeint und die dahin einſchlagenden Mythen muſten im gleichen Bilde gehalten ſein [1].

[1] Ich habe nicht auch die ſuevifche Terra mater, Germ. C. 40, in den Kreis der Vanengötter gezogen. Auf Grund der in den Handſchriften vorherrſchenden Lesart „Nerthum“ wird in dieſem Namen eine weibliche Niörd gefunden, wie neben Freyr eine Freyja ſteht; Freyr ſelbſt wird ſeinem Vater Niörd, die Gaſtfahrt der Prieſterin mit der Bildſäule Freys (Fornm. S. 2, 73 ff.) dem feſtlichen Umzuge der Nerthus gleichgeſetzt, auch die äſtiſche Mater deûm mit den Eberbildern auf einen weiblichen Freyr, d. h. auf Freyja bezogen, ſo daß mittelbar Terra mater und Mater deûm zuſammenfallen (Myth. 230 f. 193 f. 197 f. vgl. 199*). Nun gehen aber die Handſchriften der Germania nicht über das 15te Jahrhundert hinauf und in vieren aus dieſem Jahrhundert (Rb und W auf Pergament, Rf und V Papier) begegnen die Lesarten: Nehertum, Ne hertum, herthum; man kann durch eine Stufenreihe von Varianten verfolgen, wie aus „in commune Herthum“ erſt, mit fehlerhaft wiederholtem -ne, „in commune Nehertum,“ dann aus dieſem das jetzt angenommene „Nerthum“ geworden iſt (ſ. die Lesarten bei Maßmann 118, der früher ſelbſt dieſen Hergang aufgewieſen hat, Anzeig. 3, 216). Dann iſt die altrömiſche Terra Mater, Tellus Mater, entſchieden die perſönlich gefaßte Erde, darum bei Gelübden zugleich mit den Unterirdiſchen angerufen und mit Händen berührt (Liv. 8, 6: „diis Manibus matrique Terræ“; 8, 9: „diis Manibus Tellurique“; 10, 28: „Telluri ac diis manibus“; Macrob. Saturnal. 3, 9: „Tellus Mater u. ſ. w. Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit“; ebd. 1, 10: „terram Opem, cujus ope humanæ vitæ alimenta quæruntur. Huic deæ sedentes vota concipiunt, terramque de industria tangunt, demonstrantes, et ipsam matrem esse terram mortalibus appetendam“; vgl. ebd. 1, 12); ihr entſprechen alſo nicht die Vanengötter, die über Wind und Wetter gebieten, ſondern die altn. Jörd, deren Halsſchmuck der grüne Raſen iſt („Jarðar men“, Myth. 609), die agſ. Eorde, die zur Weihe der aus dem Acker geſchnittenen Raſenſtücke angerufen wird (Myth. 1186: „Eordan ic bidde.“ Erce, Eordan môdor“); ahd. erda, aſ. ërtha, daneben ein ſinnverwandtes Masc. ahd. hërd, mhd. hërt, agſ. heord, ſchweizeriſch Herd: Erdreich, Land, Boden, worüber Graff 4, 1026 f. Benecke 1, 671. Ettmüllers Lex. 461, vgl. 29. Schmeller 2, 236. Stalder 2, 38 f. Gr. 2, 62. 1, 666. 2, 227; vgl. 2, 62. 3, 352. 379. 432. Myth. 229. Sprachg. S. 55). Bei der Freysfahrt wird beſonders die während der Gegenwart des Gottes wunderbar freundlich gewordene Witterung als Gewähr eines guten Jahres angeſehen („var ok veðrâtta blîð, ok allir lutir svâ árvænir, at engi maðr mundi slîkt“) und damit iſt eben an der Stelle, die ihn mit der Terra mater gleichſetzen ſoll, ſein Walten im Luftgebiete, ſeine

Nach dieſen Bemerkungen über das Weſen der Vanen und ihr Verhältnis zu den Äſen kann der beſondern Sage vom Austauſch der Geiſel nähergerückt werden, welche ſelbſt wieder den Übergang zu derjenigen vom Dichtertranke bildet.

3. Hönir und Mimir.

Wenn es überhaupt ſachgemäß erſcheint, jeden zur Erklärung vorliegenden Mythus vorzugsweiſe aus demjenigen Lebens- und Gedankenkreiſe zu deuten, dem er ausgeſprochen oder doch im Allgemeinen erkennbar angehört, ſo weiſt eine Fabel, die nach ausdrücklicher Verſicherung den Urſprung der Dichtkunſt darzulegen beſtimmt und von den Dichtern ſelbſt überall in dieſem Sinne genommen iſt, natürlich darauf, das Verſtändnis ihrer Sinnbilder in dem Gebiete zu ſuchen, in welchem es ſich um den erregten Geiſt, um Sprache, Versbau und Geſang handelt. Dieſer Kreis iſt entſchieden der odiniſche; die Vanen als Naturgötter ſind in Mitwirkung gezogen, aber doch nur um dem geiſtigen Zwecke zu dienen.

Odin, der höchſte unter den Äſen, iſt es, um den ſich das Ganze bewegt, er iſt ausgezogen, um Göttern und Menſchen den Hort der

Herrſchaft über Regen und Sonnenſchein kenntlich hervorgekehrt. Wenn endlich die „interpretatione romana“ (Germ. C. 43) gedeuteten germaniſchen Götter ſich niemals völlig mit den römiſchen ausgleichen, ſo kann doch der Römer Tacitus nicht auch bei dieſen ſo weit irre gegangen ſein, daß er die in Rom alteinheimiſche Terra Mater mit der erſt ſpäter aus Phrygien dorthin eingeführten Mater deûm (Liv. 29, 10. 11. 14. 29, 37. 36, 36. Ovid. Fast. 4, 265 ff.) für eine und dieſelbe Gottheit angenommen hat; die ſueviſche Mutter Erde und die Göttermutter der Äſter müſſen ihm alſo ebenfalls zwei verſchiedene Göttinnen geweſen ſein. Die Übereinſtimmung der Gebräuche bei den Feſten der „Nerthus“ und denen der phrygiſchen Göttin (Myth. 233) beſtimmen ihn nicht, auch jene durch Mater deûm oder Magna mater zu erklären, er verweiſt nicht von der einen der germaniſchen Gottheiten auf die andre und gerade die nicht abzulehnenden Beziehungen der äſtiſchen zum Freyjadienſte ſcheiden dieſe nur um ſo gewiſſer von der ſueviſchen ab. Prieſterliches Umführen und Reinigen der Götterbilder (das der Mater deûm war ein ſchwarzer Stein), gefriedete Feſtzeit und andre gottesdienſtliche Gebräuche können bei verſchiedenen Völkern gleichmäßig vorkommen, ohne daß daraus eine innere Verwandtſchaft des Götterweſens folgt

Dichtkunſt zu erwerben. Ihm verdankt auch jeder Einzelne die geiſtige, beſonders dichteriſche Begabung. Der ſagenhafte Held und Skalde Starkadr wird in ſeiner Jugend von Thôr mit feindlichen, von Odin mit günſtigen Geſchicken bedacht, dieſer verleiht ihm zum tapferen Geiſte die Liederkunſt, ſo daß er ebenſo fertig dichten als reden könne[1]. Nach dem Hyndlaliede gibt Odin den Männern Beredtheit und Verſtand, das Lied den Skalden (Sæm. 67, 3: „gefr hann brag skâldum“). Die Erwerbung und Mittheilung des Dichtertranks iſt der Gipfel alles deſſen, was Odin von Anbeginn für die geiſtige Erweckung des Menſchengeſchlechts gethan hat. Er war es ſchon, der am Schluſſe der Weltſchöpfung dem erſten Menſchenpaare den lebendigen Geiſt eingab, und bei dieſem ſchöpferiſchen Wirken erſcheint er zuerſt auch in Gemeinſchaft mit Hönir. Davon ſagt Völuſpâ (Sæm. 3, 17 f.):

Drei kamen aus der Schaar, kräftige und liebreiche Âſen, zur Brandung; fanden am Lande, wenig vermögend, Aſk und Embla, ſchickſalloſe. Geiſt beſaßen ſie nicht, Laut hatten ſie nicht, Blut noch Gebärde, noch gute Farbe. Geiſt gab Odin, Laut gab Hönir, Blut gab Lodr und gute Farbe.

Die j. Edda bezeichnet Aſk und Embla, die von den drei Âſen am Seeſtrande gefunden wurden, ausdrücklich als Bäume oder Hölzer (Sn. 10: „trê tvô“); man hat ſich vorzuſtellen, daß ſie von der Brandung ans Land getrieben waren, das Lied läßt die Âſen zum Sauſe (at sûsi), dem ſauſenden Meere, gehen. Sind nun beide aus Bäumen belebt worden, ſo muß dieſer gleichartige Urſprung auch in den Namen anſchaulich werden und wie der des Mannes von der Eſche (askr) genommen iſt, auch die Frau nach einem Baume benannt ſein; ich vermuthe, daß aus almr (ahd. und agſ. elm, Gr. 3, 369. Ettm. 20) Ulmbaum, ein weibliches Elmja gebildet war (wie aus ascr, m. fraxinus, ein fem. eskja Sn. 220 b, 3. Sn. 220 b. Lex. isl. I, 186 b: „eskia, f.“ Gr. 1, 662. 2, 93. 3, 333. Gr. 1 (3), 469: æskja), was mit der Zeit einem beſſer zuſagenden Worte von andrer Bedeutung,

[1] Gautreks S. C. 7 (Fornald. S. 3, 33): „Odinn mælti: ek gef honum skâldskap, at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla.“ Saxo 6, 103: „Othinus Starcatherum non solum animi fortitudine, sed etiam condendorum carminum peritia illustravit.“ Von Bragi dem Alten Sn. 175 (Arn. 1, 464 bis 66).

Embla (Var. Emla), die Geſchäftige, weichen muſte [1], freilich kein Gegenbild mehr zu Aſkr. Wichtiger iſt hier, die Namen der beiden Begleiter Odins zu ergründen und ihren Einklang mit dem Wirken der Namenträger darzuthun. Für Odin ſelbſt iſt die Ableitung des Eigennamens vom Zeitwort vaða (præt. ôð, meare, vadere) und deſſen Verwandtſchaft mit ôðr m. (ingenium), dem raſtlos wandelnden Geiſte, ſicher geſtellt [2], und dem entſprechend fällt ihm die Beſeelung des Menſchen zu. Gleichwohl wird im Eddaliede das Wort ôðr für die Gabe des zweiten Äſen, Hönir, gebraucht: Odin gibt önd, was auch, um nicht dasſelbe zweimal ſchenken zu laſſen, für Athem, Lebenshauch, genommen werden kann [3], aber, vom Geiſt unterſchieden, den Geber Odin ſeiner Eigenſchaft als Erwecker alles Geiſteslebens entkleiden und in dieſer Hinſicht hier gegen Hönir zurückſtellen würde. Allein ôðr findet ſich noch in andrem Sinne, für Dichtkunſt, Gedicht [4], und trifft in dieſer Bedeutung zuſammen mit dem agſ. vôð m., Lied, Beredſamkeit, einem von den Dichtern für ihre Kunſt vielgebrauchten Worte, das aber in einigen Stellen „auch einen lauten Schall, clamor, ohne allen Bezug auf ein Lied bezeichnet", woraus dann vermuthet wird, daß ôðr in Völuſpâ durch „Rede, Gabe der Rede" zu überſetzen ſei [5]. Zum allgemeineren Sinne des Worts ſtimmt dann auch der Name Hönir. Er ſetzt ein Zeitwort voraus, das altn. hœna lauten würde und ahd., mhd., auch noch mundartlich im unedeln hônen (ululare) hüenen, heinen,

[1] Lex. isl. 1, 181: „Embla, f. prima mulier, pr. sollicita laboriosa." 1, 29: „ambl, n. labor assiduus, vagus." „ambla, indesinenter laborare." D. Myth. 537: „embla, emla bezeichnet ein geſchäftiges Weib, ahd. emila, von amr, ambr, aml, ambl (labor assiduus)".

[2] Myth. 120. 1205, 4.

[3] Über altn. önd f., andi m., ahd. anado, anto m. Lex. isl. 2, 162: „önd, f. anima, vita ꝛc." 1, 31: „andi, m. spiritus, anhelitus, anima." Graff 5, 267 f. Grimm, Wörterb. 1, 193. Gr. 2, 228. Zeitſchr. f. d. Alt. 1, 22: „goth. anan spirare."

[4] Sn. 175 f. (Arn. 1, 464 ff.): „Hann [skâldskapr] heitir bragr ok hrôðr, ôðr u. ſ. w." mit ſkâldiſchen Beiſpielen: „ôðs skapmôða" zur Bezeichnung eines Dichters; „ôðr vex skâlds (carmen poetæ crescit)." Lex. isl. 2, 123: „ôðr, m. oda, poema." Daß das Wort in dieſem Sinne gleichen Laut hat mit ôðr, ingenium, zeigt der volle Binnenreim (aðalhendîng) der erſten Liederſtelle: „ôðs: môða."

[5] J. Grimms maßgebende Ausführung Myth. 857 f.

heulen [1], nachweisbar ist, aber auf ein muthmaßliches hanan, præt. huon, zurückführt, gleicher Wurzel mit canere und abgeleitet in ahd. hano m., huon n., pl. huonir, altn. hani m., hœna f., hœns n. pl., (gallus et gallina) [2]. Der Name des Gebers Hönir, gleich dem der Gabe ôdr, bezeichnet allgemeiner einen Schall, wie er den kräftigen Stimmen germanischer Urzeit zukam [3]. Dieses Zurückgehn auf halbvergessene Stammwörter und Wortbedeutungen ist auch für den dritten der menschenbildenden Äsen nicht erlassen; Lodr, von dem Gebärde, Blut und Farbe kommt, also das Aussehen, die Gestalt, findet seinen Anhalt im goth. ludja f. (facies), ahd. antlutti n., der goth. Wurzel liudan (pullulare), ahd. liotan (crescere) entsprungen [4]. Es gereicht obigen Erklärungen zu nicht geringer Bestärkung, daß sie, nach Wort und Sache, gerade die für Erschaffung eines menschlichen Wesens nothwendigen Hauptstücke ergeben: Seele, Sprache, Gestalt [5]. Alles zusammen ist so genau und eigenthümlich für die Menschenschöpfung

[1] Graff 5, 753. Ziemann 164b. Schmeller 2, 202. Stalder 2, 60. Schmid 270. Vgl. Wackernagel, Leseb. 1, 766, 23.

[2] Schmeller 2, 198. Gr. 1 (3), 468. 2, 42. 3, 328 f. 332. Sprachg. 400. Myth. 221: „Dieser Hönir gehört zu den schwierigsten Erscheinungen der nordischen Mythologie und er ist bei uns spurlos verschollen."

[3] Der rasche, weite Schritt der lautschallenden Stimme konnte gemeint sein, wenn Hönir als der schnelle Ás und als Langfuß bezeichnet wurde („svâ at kalla hann hinn skiota âs ok hinn lânga fôt"); Bezeichnungen der Stimme, rödd, sind svipr (vibratio, momentum), svipun (festinatio, impetus, it. momentum), gângr (incessus, gressus, strepitus). Sn. 207; vgl. 289, 12.

[4] Gr. 1 (3) 44: (goth.) „ludja facies." 65: „liuda pullulo Marc. 4, 27." 3, 401. Wörterb. 1, 500 f. Graff 2, 201. Sæm. 3, 18: „Loþur." Var. „Lavþur G." Munch 3, 18: „Lodurr", in den Berichtigungen „Lódurr." Der Anlaß dieser Verlängerung ist nicht bemerkt; sie wäre dadurch nicht begründet, daß kurzes o wegen des folgenden u in ö umlauten müßte, denn das u ist hier nicht organisch, Gr. 2, 122. (Goth. ludja zu altn. Lodar, Lodr wie goth. gudja zu altn. godi, Myth. 78.) Fagrsk. 7: „vinar. Lôdurs. Vgl. Nib. 394, 15: „mit guotem gelæze."

[5] Sn. 10 (Arn. 52) theilt so ein: „gaf hinn fyrsti önd ok lif, annarr vit ok hrœring, þriði âsiônu, mâlit ok heyrn ok siôn", eine verwirrende Umschreibung der einfachen Liederworte, die auch keine Beziehung zu den Namen bietet. Vgl. Sn. 207 (Arn. 544): „læti heitir rödd", dadurch mag für læti der Vsp. in die j. Edda mâlit gekommen sein.

bemeſſen, daß Hönir und Lodr nicht auch bei dem früheren Schöpfungswerke, der Abgrenzung von Himmel, Meer und Erde[1], mit Odin zuſammengegangen ſein können, und ſeine dort helfenden Brüder, in der j. Edda Vili und Ve genannt[2], mit ihm eine Dreiheit von ganz andrer Bedeutung gebildet haben müſſen. Nirgends ſind Hönir und Lodr als Brüder Odins bezeichnet, und während dieſer ſkáldiſch Vilis Bruder genannt wird, heißt er nur Höds oder Lodrs Freund, Redegenoſſe, Befrager (Sn. 106. Arn. 268). Auf ſpätern Erdengängen iſt Odin von Hönir begleitet, und wenn etwa urſprünglich Lodr auch dann der dritte war, ſo mochte dieſes Gefolge die Erſcheinung des Gottes in Menſchengeſtalt und im Verkehr mit den Menſchen ausdrücken. Für Lodr iſt jedoch Loki eingetreten, und damit derjenige Dreiverein aufgelöſt, in welchem Odins beide Gefährten eine Ergänzung ſeines Waltens und Wirkens waren. Loki, die Schande aller Götter und Menſchen (Sn. 32), zwar unter die Áſen aufgenommen, aber ihr geborner Widerſacher (goða dólgr, Sn. 106), der ihr Reich verrätheriſch untergräbt, kann, ſeitdem dasſelbe ſich zum Ende neigt, bei keinem mythiſchen Vorgang und ſo auch nicht in der herkömmlichen Dreizahl des odiniſchen Erdenwandels fehlen[3], er hat aber weder dem Namen noch dem Weſen nach irgend etwas gemein mit Lodr[4], einem der drei kraft- und

[1] Auch dieſe Dreiheit in Vsp. Str. 3 (Sæm. 1): „vara sandr né sær né svalar unnir, iörð fannsk æva, né upphiminn“ (wie Str. 18: önd, ôð, litu). Sæm. 33, 21: iörð, himinn, siôr; 45, 40: „iörð, sær, himinn“, hier am meiſten in Einzelheiten ausgeführt.

[2] Sæm. 1, 4 nur: „Börs synir“; Sn. 7 (Arn. 46) die drei Himmel und Erde regierenden Söhne Börs von Beſtla: „Odinn, Vili, Ve“, denen ſodann Welt- und Menſchenſchöpfung zugeſchrieben wird, ohne daß Hönir und Lodr irgend genannt ſind; der Mythenſchreiber wuſte ſich die beiderlei Dreiheiten mit verſchiedenen Namen nicht zurecht zu legen. Sonſt erſcheinen Ve und Vili oder Vilji Sæm. 63, 21; Ve und Vilir Yngl. S. C. 3, 2, dann aber im Liede, C. 16: „Vilia bróður“ (Odins); vgl. C. 16: „Vilia byrdi.“ Sn. 97a (Arn. 238): „bróður Vilis.“ Sn. 238: „farms Gunnlaðar arma“. Vgl. Sæm. 63, 26.

[3] Auch mit Thôr fährt er aus, Sæm. 73, 22. Sæm. 49.

[4] Lodr, nach ganz andrer Anſicht für das lodernde Feuer genommen (Finn Magnusen, ældre Edda 1, 59. Lex. myth. 539. Myth. 221), durch Logi mit Loki zu vermitteln, ſollte doch ſchon die anerkannte Stammverſchiedenheit dieſer beiden Namen (altn. loga, ardere, flammare, und lûka. [Gr. 3te

liebevollen Äſen, die, nicht zerſtörend, ſondern im freudigen Einklang ſchaffend, ihr letztes Geſchöpf mit den edelſten Gaben ausſtatten.

Während Lodr gänzlich aus der Dreiheit wandernder Götter verſchwunden iſt, geht auch Hönir lediglich noch dem Namen nach mit [1]. Solche Sagen können, da ſie nichts zur Aufklärung ſeines Weſens beitragen, hier bei Seite gelaſſen werden. Nur im folgenden Fall iſt ihm überhaupt etwas zu thun gegeben. Zwei färöiſche Volkslieder, die ſich bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts mündlich gefriſtet haben, ſchildern das wechſelnde Geſchick des Landmanns den feindlichen Naturgewalten gegenüber als ein gewagtes Brettſpiel des Bauers (bondi) mit einem Rieſen, der unter finſtrer, blitzender Regenwolke aus dem Boden aufſteigt. Im erſten Liede gewinnt der Bauer, der mit Sieghandſchuhen ſpielt, und der Rieſe muß Haupt und Hals damit löſen, daß er Jenem ein prächtiges Haus voll reicher Vorräthe jeder Art über Nacht hinſtellt; freudig erblickt der dicke Bauer am Morgen das herrliche Anweſen, das er fortan mit Weib und Kindern wohlhäbig bewohnt, und leicht erkennt man in allem dem den wuchernden Segen eines fruchtbaren Jahres. Das zweite Lied läßt den Bauer verlieren und nun ſoll er ſeinen Sohn hingeben, wenn er denſelben nicht vor dem Rieſen zu bergen vermag. In dieſer Noth werden nacheinander Ouvin (Odin), Höner und Loki herbeigerufen. Ouvin läßt in einer Nacht einen Acker heranwachſen, dann heißt er den Knaben mitten im Acker eine Ähre, mitten in der Ähre ein Gerſtenkorn ſein; als nun der Rieſe, das ſchneidende Schwert in der Hand, den Arm voll Getraides rafft, da ſchlüpft ihm das Gerſtenkorn von der Fauſt heraus und Ouvin bringt den Bauersleuten den Sohn zurück. Höner weiſt dieſen an, als ſieben Schwäne über den Sund fliegen und zwei ſich niederlaſſen, mitten

Ausg. 1, 470], claudere, finire) bedenklich machen. Wenn Loki und Logi einerlei ſind, wie können ſie denn Sn. 54 (vgl. 59 f.) einen Wettſtreit mit einander halten? Heimskr. 1, 88: „vinar Lódurs“ (Fagrsk. 7, 188).

[1] Odin, Hönir und Loki in Reiſegeſellſchaft. Sn. 80. 135. Vgl. Höſtlöng, Sn. 119: „tîva þriggja“. 120a: „Hœnis-vinr“ (Loki). 120b: „vinar Hœnis“. 121b: „hug-reynandi Hœnis“. Arn. 315: exploratorem animi Hœneris“, Loki. Fornald. S. 1, 152. Sag. Bibl. 1, 364 (Huldasaga). Daß Hönir máli Ódins, Redegenoſſe Odins, benannt wird (Sn. 106. Arn. 268), hat nicht eben auf ſeine beſondere Eigenſchaft Bezug, ſondern bezeichnet ihn nur als Begleiter Odins, vgl. Sn. 113a, 4.

im Nacken des einen eine Feder zu ſein; als aber der Rieſe den Schwan fängt und ihm den Hals abſchlägt, fliegt die Feder heraus. Loki, der letzte Helfer, rudert mit dem Knaben zum äußerſten Fiſchfang, angelt drei Flunder und befiehlt dem Schützling, mitten im Rogen des dritten ein Korn zu ſein; denſelben Fiſch erangelt nachher der Rieſe und zählt jedes Korn im Rogen, aber das rechte ſchlüpft ihm aus der Fauſt, und als er dem ſpurlos über den Sand hinfliehenden Knaben nachwatet, läßt Loki ihn ſich in einen zu dieſem Zweck erbauten Bootſchuppen verrennen und ſchlägt ihn todt. So iſt der Bauernſohn gerettet (Lyngbye, færöiske qvæder 480 ff.).

Die drei Verſtecke des Liedes beziehen ſich genau auf die drei Nahrungsquellen des nordiſchen Landbeſitzers, Ackerbau, Seevögeljagd und Fiſchfang, der Bauernſohn aber bedeutet den Gegenſtand der Pflege, die Frucht der dreierlei Betriebe, die durch ungeſtüme Witterung und harte Winter vielfach gefährdet und verkümmert iſt, aber durch höheres Walten doch ſtets in ihren innerſten Lebenskeimen geſichert und zu neuem Wachsthum erhalten bleibt. Es waren auch urſprünglich offenbar drei Söhne, von denen der Rieſe wenigſtens einen anzuſprechen hatte und die nacheinander, jeder in ſeinem Bereich, geborgen werden muſten; denn der Bauer läßt den herbeigewünſchten Nothhelfer jedesmal durch zwei Knaben berufen, während der dritte, an dem die Bergung iſt, daheim ſein Schickſal erwartet[1]. So gewiſs nun in den bäuerlichen Bildern dieſer Volkslieder, mit den Götternamen, auch die alte Weiſe der Mythengeſtaltung fortwirkt, wie denn die Abſingung derſelben als heidniſcher vormals bei Strafe verboten geweſen ſein ſoll (Lyngb. 480. Indled. 20), ſo verhält es ſich doch mit der Götterdreiheit hier nicht anders, als in den ſchon bemerkten altnordiſchen Wanderfabeln. Odin

[1] Zu Anfang des Liedes iſt nicht, wie im vorhergehenden, angegeben, um was geſpielt wird. Der Rieſe verlangt Str. 2 auf einmal den Sohn des Bauern, das Verſtecken aber geſchieht nicht mit unmittelbarem Übergang von einer Verwandlung in die andre, ſondern mit jedesmaliger Heimkehr des Geretteten, in drei ſo getrennten Handlungen, daß der Rieſe, wenn ihm auch nur Einer verfallen war, doch ſichtlich die Probe des Verſteckens an Dreien verlangen konnte. Str. 4. 22. 39: „Bondin haitur aa Svajnar tvaa“ u. ſ. w. [zu sweinn Gr. 3, 320]; Simrock Handb. der deutſchen Mythol. S. 128 ff. überſetzt geradezu: „Söhnen.“

betritt in der Beziehung zum Saatkorn ein Gebiet, in dem ſonſt Thôr zu walten hat[1], und obgleich er auch anderwärts zur Wahrung des im tieferen Grunde bedrohten Naturlebens thätig iſt, ſo betrifft doch dieſes ſchöpferiſche Fortwirken den Weltgang im Ganzen und Großen. Will man bei Lokis Fiſcherei daran denken, daß er für den Erfinder des Netzes angeſehen war (Sn. 69. Arn. 182), oder daß er einmal das Netz der Rân gebraucht (Sæm. 180), und iſt ihm Erfindung oder Gebrauch dieſes Geräthes nicht etwa bloß, was doch glaublicher, als dem Meiſter aller Hinterliſt (bölvasmiðr, Sn. 106. 32) zugewieſen, ſo berührt dagegen Hönir ſich in keinem irgend erſichtlichen Zuge mit der Jagd auf das Seegeflügel. Hier, wie anderwärts, wo die waltenden Âſen herbeigezogen ſind, war es natürlich, den Âſenkönig, ſo wird Odin im zweiten Liede genannt (Ouvin Êâsa kong), an die Spitze zu ſtellen; mit ſeinem Namen waren auch die zwei andern herkömmlich gegeben; das ſchlau Angelegte, die Falle, die dem Rieſen geſtellt wurde, kam wie überall, auf Lokis Theil[2].

Hönir[3] iſt nur einmal noch, beim Friedensſchluſſe der Götter mit den Vanen, zu einer zwar nicht glänzenden, aber vom nachwirkenden Verſtändnis der mythiſchen Bedeutung, die ihm beim Schöpfungswerke zukam, zeugenden Theilnahme berufen. Der Krieg zwiſchen Âſen und Vanen wird ſo kurz abgefertigt, daß man wohl erkennt, wie es

[1] Thôrs Abenteuer mit dem Bauernſohne Thialfi („Þialfi son bûanda“), dem perſonificierten Anbaufleiße, und dem rieſenhaften Skrȳmir, Sn. 49 ff., (Arn. 142 ff.), Myth. v. Thôr 27. 52 ff. 61 ff. Im erſten färöiſchen Liede heißt der Rieſe Skrujmsli, was dem isländ. skrimsl m. (monstrum, Lex. isl. 2, 281ᵃ, vgl. ebd. 283ᵇ, skrȳmnir) entſpricht (Raſk, Vejledn. 264); die Verwandtſchaft mit Skrȳmir liegt nahe (vgl. Myth. 508), auch ſoll ſtatt Skrujmsli in früherer Zeit Skrymner genannt worden ſein. Ein Rieſe Skrimnir noch in der romanhaften Sörla-Saga (Fornald. S. 3, 412).

[2] Das Rennen des Rieſen an die Eiſenſtange des Schuppenfenſters vergleicht ſich dem Fluge des Jötuns Thiaſſi in das von den Âſen angezündete Feuer (Sn. 82. Arn. 222), wobei auch ſchon Loki, wie er ſich einmal rühmt, der Erſte und Hitzigſte zur Tödtung war (Sæm. 66, 50); anderswo mißt Thôr ſich bei, den Jötun erſchlagen zu haben. So ſpielt wieder, wie mit Thialfi und Skrȳmir, ein Zug aus altem Thôrsmythus herein. [Ähnliche Verwandlungen Verfolgter in Woycickis Poln. Volksſ. 132 f. 113 f. 153. Eyrbyggia S. C. 20 (Katla?).]

[3] Vgl. noch Sæm. 10, 63. Müllenhoff, Runen 37; oben S. 148 f.

weniger auf den Kampf, als auf die Ergebniſſe des Friedenswerks abgeſehen war. Den verſchiedenen Weſenclaſſen, von denen zwei ſich hier begegnen, ſchreibt Alvíſsmál auch je beſondre Redeweiſe zu. Jede derſelben hat für eine Reihe der bekannteſten Gegenſtände und Erſcheinungen ihren eigenen Ausdruck; die Menſchen den gewöhnlichen, die andern einen alterthümlichern uneigentlichen, umſchreibenden, bildlichen [1]; es iſt ſchon bemerkt worden, daß in den Ausdrücken der Vanen, ihrer Natur gemäß, meiſt ein regſames Wehen und Weben ſich kund gibt, bei den übrigen Ordnungen iſt ein ſolcher Einklang nur in wenigen Spuren angezeigt und die ganze Aufzählung läßt keinen andern Zweck durchblicken, als daß neben dem gemeinüblichen Worte jedesmal eine Folge dichteriſcher zur Auswahl gegeben werde, wie es, ohne mythiſche Einkleidung, auch in den Gedenkreimen der Skálda (Sn. 208 ff.) geſchieht, in welchen die „heiti“ des Alvíſsmál ſich reichlich wiederfinden. Aber auch zu bloß ſkáldiſchem Zwecke konnte die mythiſche Form des Eddaliedes nicht wohl gebraucht werden, wenn nicht ſchon die Annahme feſtſtand, daß verſchiedenartige Weſen zugleich in der Sprache ſich unterſcheiden. Jeder Weſenclaſſe werden ebenſo ihre beſondern Rúnen zugeſchrieben (Sæm. 28, 5 f. 196, 19) und nach Ynglingaſaga C. 6 ſprach Odin in Reimklängen, auch hießen ſeine Genoſſen Liederſchmiede, die Rede der Áſen war eine gehobene. Im Bilde kriegführender und friedenſchließender Völkerſchaften hat man ſich hiernach Áſen und Vanen (Sn. 83: „þat folk, er Vanir heita“; vgl. Myth. S. 420) auch als zweierlei Sprachen redende Völker zu denken, und wird nun als Geiſel der erſtern Derjenige entſandt, der einſt dem Menſchengeſchlechte die Sprache gab und in Odins Verkehr mit den Erſchaffenen ſtets deſſen Begleiter iſt, ſo liegt ihm auch jetzt ob, das ſprachliche Verſtändnis der ſich einigenden Stämme zu vermitteln. Wie jedoch Hönir in ſeinem früheren Auftreten ſtets an der Hand Odins ging, da ohne den durchdringenden Geiſt alle Rede hohl iſt, ſo wird ihm auch zu dem neuen

[1] Auch das einfache Wort iſt hier doch ein ſeltneres; für iörð Erde ſagen die Áſen fold; letzteres bedeutet näher die bewachſene Erde (Biörn 2, 231. Gr. 3, 379) und findet ſich beſonders in feierlichen Anrufungen gebraucht (Sæm. 194, 4: „heil sjá in fiolnýta fold!“ Agſ. Segen, Myth. 1187: „hâl ves þû folde fira môdor!“), alſo in der Áſenſprache immerhin der gehobene Ausdruck. Über die Sprache der Götter und Alvíſsmál insbeſondre Myth. 307 ff.

Beruf der weiſe Mimir als beſtändiger Berather mitgegeben. Weil Hönir, wie es einem Äſen geziemt, ein anſehnlicher Mann iſt, erheben ihn die Vanen zu ihrem Häuptling; wenn aber bei öffentlichen Verhandlungen Mimir ihm nicht zur Seite ſteht, hat er in allen ſchwierigern Sachen immer nur den wiederkehrenden Beſcheid: „Rathen Andre!“ Dieſe Unentſchloſſenheit und Unſelbſtändigkeit erklärt es, warum er einmal der furchtſamſte der Äſen heißt (Fornald. S. 1, 373: „Hœnir, er hræddastr var Âsa“) und warum Skálda ihn Lettenkönig (Sn. 106, vgl. Arn. 1, 268 und 2, 525: [Lex. poet. 30ª] „aurkonûng“) nennt; von Mimis Rathe verlaſſen, iſt er ein Ölgötze[1]. Odin, das Haupt der Äſen, konnte begreiflich nicht in die Geiſelſchaft mitgehen, ſein Vertreter Mimir iſt nunmehr näher zu beleuchten.

In Völuſpá ſagt die Seherin zu Odin, ſie wiſſe wohl, wo er ſein eines Auge verborgen, in jenem berühmten Mimisbrunnen; jeden Morgen trinke Mimir Meth von Walvaters Pfande (Sæm. 4, 22)[2]; weiterhin ſieht ſie von dieſem Pfande Walvaters einen Strom mit ſchäumendem Sturze ſich ergießen; das Pfand aber erklärt die j. Edda damit, daß Odin dorthin gekommen und aus Mimis Brunnen, in welchem Weisheit und Verſtand verborgen ſei, einen Trunk verlangt, dieſen aber nicht eher erhalten habe, als bis er ſein eines Auge zu Pfande geſetzt (Sn. 17). Noch einmal kommt Völuſpá auf Mimir zu ſprechen; als Heimdall beim hereinbrechenden Weltuntergange ſein Horn bläſt, da redet Odin mit Mimis Haupte (Sæm. 8, 47)[3]. Auch ein Eddalied aus

[1] Norg. g. lov. 1, 383: „læirblot gort i mannzliki. af læiri eda af dægi.“ 7) „æðr hamfrær“ (vorher: „sta eda stalla“). Vgl. Sn. 109 den Lehmrieſen („mann af leiri“, leiriötuninn), freilich mit andrer mythiſcher Beziehung, Myth. v. Thór 44 f. Gr. 1 (3) 474: „aur argilla“. 3, 380: „leir (argilla)“. Geneſis (Hoffmanns Fundgr. Thl. 2) 13, 31: „uz deme leime einen man“. 15, 30: „ſinen geiſt er in in blies.“ Lex. poet. 165 a: „færa sik hiarta or leiri luteum cor pectori induere, Korm. 21, 1.“ Was iſt „Aurskiolldungur“? Heimskr. ed. Peringsk. 2, 210 (S. Magnusar kongs Berfætta C. 9).

[2] Sæm. 5, 31 (Munch 4, 31): „á sèr hon ausask aurgum fossi af vedi Valfödrs.“ Hiezu vgl. Sæm. 3, 19 (Munch 3, 19): „hâr badmr ausinn hvíta auri.“ Lex. poet. 36 unter aurigr, aurr, ausa. Sn. 20.

[3] Die Angabe in Sn. 17, wonach Mimir darum weisheitsvoll iſt, weil er mit dem Giallarhorne aus dem Brunnen trinkt, iſt in den Worten des Liedes

der Heldenſage läßt Mimis Haupt zu Odin ſprechen und zwar von Runenkunde (Sæm. 195, 15). In Betreff dieſes abgelösten Hauptes tritt eben Ynglingaſaga ergänzend ein: durch Hönis Rathloſigkeit werden die Vanen argwöhniſch, im Geiſeltauſche betrogen zu ſein, ſchlagen dem Mimir das Haupt ab und ſenden es den Äſen, Odin aber ſalbt und beſpricht dasſelbe, ſo daß es mit ihm reden kann und ihm viele verborgene Dinge ſagt.

Nach der jüngeren Edda (Sn. 17) ſoll der Mimisbrunnen unter derjenigen Wurzel der Welteſche liegen, die ſich zu den Reifthurſen wendet; in Skálda zählt Mimir unter den Jötunnamen [1], und auch als Inhaber eines Quells, eines ſtürzenden Waſſerſtroms, iſt er den Naturmächten zugewandt [2]. Von der Weisheit jötuniſcher Weſen iſt ſchon gehandelt worden; ſie beſteht vornehmlich im Wiſſen altvergangener Dinge, daraus dann Rath für die Gegenwart und Aufſchluß über die Zukunft gewonnen werden ſoll. Wenn nun Odin ein Auge um Weisheit in Mimis Brunnen verpfändet hat, ſo weiſt dies eben auf die Verſenkung ſeines Gedankens in die Kunden der Urzeit. Mit dem einen Aug' an der Stirne, dem andern im Quellengrund iſt Vorſchauen und Rückſchauen

nicht begründet; ein Misverſtändnis kann dadurch veranlaßt ſein, daß in den beiden Liedesſtellen Sæm. 5, 31 und 8, 47 je nach Heimdals Horne von Mimir geſprochen wird; das Horn war unter dem heiligen Baume verborgen, unter dem auch der Brunnen floß.

[1] Sn. 209b. Zielt dieß etwa auf Sæm. 8, 47: „Leika Mîmis synir“, wo damit Söhne des Rieſen überhaupt, die nach dem Weitern losbrechenden Jötune, ſkáldiſch gemeint ſein können?

[2] Zum Beweiſe, daß Mimir auch das Meer bezeichne, führt Lex. myth. 239a an: „in versu antiqvo: strauma-mót oc Mîmis [mót n. concursus]“, doch ohne Nachweiſung der Stelle; die ebendaſelbſt aus Thórsdrapa angezogenen „Mîmis eckiur“ ſind im Liede ſelbſt (Sn. 117, 9): „hrekkmîmis eckiur (Arnam. 297: „feminæ giganteæ“)“, hreggmîmir aber iſt, wie auch vetmîmir, eine Bezeichnung des Himmels, Sn. 177 (Arn. 470). 222 (Arn. 592 f.), vgl. Myth. 663. Andre Zuſammenſetzungen ſind: Hodd-mîmir (Sæm. 37, 45); Hring-mîmir, Vidr-mîmir (Lex. myth. 239a); Söckmîmir, den Sæm. 47, 50 þann inn aldna iötun (vgl. Sæm. 189, 29) nennt, mit Andeutung eines auf ihn bezüglichen Odinsmythus. Unter den sverdaheiti Sn. 214b: holdmîmir, Mîmûngr (Fornald. S. 3, 475); Schwertklinge als iötunn ebd. 223, 2, wie die Streitaxt als tröllkona oder gýgr ebd. 160. 215b.

des allumfaſſenden göttlichen Geiſtes dargeſtellt [1]. Ähnlicher Bedeutung iſt es, daß Odin jeden Tag zwei Raben, Huginn und Muninn, über die Welt ausfliegen läßt, die ihm dann, auf ſeinen Achſeln ſitzend, Alles, was ſie geſehen und gehört, ins Ohr ſagen (Sæm. 42, 20. 88, 3. Sn. 42; vgl. 322); die Namen dieſer Raben drücken Denkkraft und Erinnerung aus [2]. Für Mimir ſelbſt ergibt ſich Beziehung zu „agſ. mimor, meomor, gemimor (memoriter notus), mimerian (memoria tenere),“ analog dem lat. memor und gr. *μιμέομαι* [3]. Wie Hönis Rathloſigkeit, ſo ſcheint auch Mimis Erfahrenheit ſprichwörtlich geworden zu ſein;

[1] Anders Myth. 665. 1224 zu 704.

[2] Myth. 637. Vgl. Lex. myth. 183 b. 246 a. Biörn 1, 406: „huga, cogitare“. 2, 58: „mau (mundi, at muna) recordari.“ S. oben S. 165 f., beſonders Sæm. 35, 34: „Segðu Þat“ u. ſ. w.; „hvat Þú fyrst um mant, eda fremst um veizt; Þú ert alsviðr iötunn.“ Vgl. Sn. 206.

[3] Gr. 1 (3), 464: „Mîmi, Mîmir n. pr., vielleicht Mimi? vgl. agſ. meomor (S. 348) und lat. memor, memini, Reduplicationsformen.“ 348: (agſ.) „meomor memor.“ Myth. 353, wo das kurze i neben î durch Anſetzung eines meima, máim, mimum erklärt wird. Sprachg. 865, 2. 904: „man *οἶμαι νομίζω λογίζομαι* verlangt ein altes mina cogito und ſagt alſo aus: ich habe mich bedacht, erinnert; es muß früher miman gelautet haben, und entſpricht den Buchſtaben, wie dem Begriffe nach völlig dem gr. *μέμονα*, lat. memini, litth. menu und atmenu, primenu; im abgeleiteten afarmunnôn und im ahd. minnôn ſehen wir unorganiſches nn, wie in kunnan und brinnan entfaltet, gerade wie aus litth. menu minnéjau und minnimas.“ Vgl. noch Zeitſchr. f. d. Alt. 2, 253. In mimameidr, Sæm. 109, 21, könnte auch der gen. plur. von mimir ſtecken: Baum der Brunnholde? Vgl. Myth. 52 und oben Anm. 2. Vgl. Myth. 404 f. „diu wîſe merminne,“ „marmennill“; über man ſelbſt, homo, Wackernagels Wörterb. CCCLXXII: „zu manen minne: denkendes Weſen.“ Gr. 1 (3), 335. Ettmüllers Lex. anglos. 227. Bosworth 115 a. 165 b. Außer der wichtigen Beziehung zu dem agſ. meomor u. ſ. w. ſprechen noch andre Umſtände dafür, daß kurzes i nicht bloß neben dem langen, ſondern überall ſtatt desſelben zu ſetzen ſei. Durch die Kürze erklärt ſich die wechſelnde Schreibung des Gen. Mimis mit Mims, nach Art der mhd. Verſtummung des i und e auf eine kurze Silbe (Gr. 1, 2te Ausg. 373, vgl. 668). Sodann hat die Handſchrift des deutſchen Dietleib nicht Meime und Meiming, wie ſie bei mhd. î müſte, ſondern Myme (gleich Pytrolff, Lymme u. ſ. w.) und Mimming (139. 171. 178), ſetzt alſo älteres Mime und Miminc voraus. Meynung, Heldenſ. 320, kommt kaum in Betracht. Endlich die heutige Ausſprache des ahd. Mimilinga, Flüßchen Mimel, wovon nachher beſonder. Altnordiſch wäre entſcheidend, wenn der Name irgendwo als hendîng aufgefunden würde.

der Heldenſage läßt Mimis Haupt zu Odin ſprechen und zwar von Runenkunde (Sæm. 195, 15). In Betreff dieſes abgelösten Hauptes tritt eben Ynglingaſaga ergänzend ein: durch Hönis Rathloſigkeit werden die Vanen argwöhniſch, im Geiſeltauſche betrogen zu ſein, ſchlagen dem Mimir das Haupt ab und ſenden es den Äſen, Odin aber ſalbt und beſpricht dasſelbe, ſo daß es mit ihm reden kann und ihm viele verborgene Dinge ſagt.

Nach der jüngeren Edda (Sn. 17) ſoll der Mimisbrunnen unter derjenigen Wurzel der Weltеſche liegen, die ſich zu den Reifthurſen wendet; in Skálda zählt Mimir unter den Jötunnamen [1], und auch als Inhaber eines Quells, eines ſtürzenden Waſſerſtroms, iſt er den Naturmächten zugewandt [2]. Von der Weisheit jötuniſcher Weſen iſt ſchon gehandelt worden; ſie beſteht vornehmlich im Wiſſen altvergangener Dinge, daraus dann Rath für die Gegenwart und Aufſchluß über die Zukunft gewonnen werden ſoll. Wenn nun Odin ein Auge um Weisheit in Mimis Brunnen verpfändet hat, ſo weiſt dies eben auf die Verſenkung ſeines Gedankens in die Kunden der Urzeit. Mit dem einen Aug' an der Stirne, dem andern im Quellengrund iſt Vorſchauen und Rückſchauen

nicht begründet; ein Misverſtändnis kann dadurch veranlaßt ſein, daß in den beiden Liedesſtellen Sæm. 5, 31 und 8, 47 je nach Heimdals Horne von Mimir geſprochen wird; das Horn war unter dem heiligen Baume verborgen, unter dem auch der Brunnen floß.

1 Sn. 209b. Zielt dieß etwa auf Sæm. 8, 47: „Leika Mîmis synir", wo damit Söhne des Rieſen überhaupt, die nach dem Weitern losbrechenden Jötune, ſkáldiſch gemeint ſein können?

2 Zum Beweiſe, daß Mimir auch das Meer bezeichne, führt Lex. myth. 239a an: „in versu antiqvo: strauma-mót oc Mîmis [mót n. concursus]", doch ohne Nachweiſung der Stelle; die ebendaſelbſt aus Thórsdrapa angezogenen „Mîmis eckiur" ſind im Liede ſelbſt (Sn. 117, 9): „hrekkmîmis eckiur (Arnam. 297: „feminæ giganteæ")", hreggmîmir aber iſt, wie auch vetmîmir, eine Bezeichnung des Himmels, Sn. 177 (Arn. 470). 222 (Arn. 592 f.), vgl. Myth. 663. Andre Zuſammenſetzungen ſind: Hodd-mîmir (Sæm. 37, 45); Hrîng-mîmir, Vidr-mîmir (Lex. myth. 239a); Söckmîmir, den Sæm. 47, 50 þann inn aldna iötun (vgl. Sæm. 189, 29) nennt, mit Andeutung eines auf ihn bezüglichen Odinsmythus. Unter den sverdaheiti Sn. 214b: holdmîmir, Mîmûngr (Fornald. S. 3, 475); Schwertklinge als iötunn ebd. 223, 2, wie die Streitaxt als tröllkona oder gýgr ebd. 160. 215b.

des allumfaſſenden göttlichen Geiſtes dargeſtellt [1]. Ähnlicher Bedeutung iſt es, daß Odin jeden Tag zwei Raben, Huginn und Muninn, über die Welt ausfliegen läßt, die ihm dann, auf ſeinen Achſeln ſitzend, Alles, was ſie geſehen und gehört, ins Ohr ſagen (Sæm. 42, 20. 88, 3. Sn. 42; vgl. 322); die Namen dieſer Raben drücken Denkkraft und Erinnerung aus [2]. Für Mimir ſelbſt ergibt ſich Beziehung zu „agſ. mimor, meomor, gemimor (memoriter notus), mimerian (memoria tenere),“ analog dem lat. memor und gr. *μιμέομαι* [3]. Wie Hönis Rathloſigkeit, ſo ſcheint auch Mimis Erfahrenheit ſprichwörtlich geworden zu ſein;

[1] Anders Myth. 665. 1224 zu 704.

[2] Myth. 637. Vgl. Lex. myth. 183 b. 246 a. Biörn 1, 406: „huga, cogitare“. 2, 58: „mau (mundi, at muna) recordari.“ S. oben S. 165 f., beſonders Sæm. 35, 34: „Segdu þat“ u. ſ. w.; „hvat þú fyrst um mant, eda fremst um veizt; þú ert alsvidr iötunn.“ Vgl. Sn. 206.

[3] Gr. 1 (3), 464: „Mimi, Mimir n. pr., vielleicht Mimi? vgl. agſ. meomor (S. 348) und lat. memor, memini, Reduplicationsformen.“ 348: (agſ.) „meomor memor.“ Myth. 353, wo das kurze i neben î durch Anſetzung eines meima, máim, mimum erklärt wird. Sprachg. 865, 2. 904: „man *οἶμαι νομίζω λογίζομαι* verlangt ein altes mina cogito und ſagt alſo aus: ich habe mich bedacht, erinnert; es muß früher miman gelautet haben, und entſpricht den Buchſtaben, wie dem Begriffe nach völlig dem gr. *μένος*, lat. memini, litth. menu und atmenu, primenu; im abgeleiteten afarmunnôn und im ahd. minnôn ſehen wir unorganiſches nn, wie in kunnan und brinnan entfaltet, gerade wie aus litth. menu minnéjau und minnimas.“ Vgl. noch Zeitſchr. f. d. Alt. 2, 253. In mimameidr, Sæm. 109, 21, könnte auch der gen. plur. von mimir ſtecken: Baum der Brunnholde? Vgl. Myth. 52 und oben Anm. 2. Vgl. Myth. 404 f. „biu wîſe merminne,“ „marmennill“; über man ſelbſt, homo, Wackernagels Wörterb. CCCLXXII: „zu manen minne: denkendes Weſen.“ Gr. 1 (3), 335. Ettmüllers Lex. anglos. 227. Bosworth 115 a. 165 b. Außer der wichtigen Beziehung zu dem agſ. meomor u. ſ. w. ſprechen noch andre Umſtände dafür, daß kurzes i nicht bloß neben dem langen, ſondern überall ſtatt desſelben zu ſetzen ſei. Durch die Kürze erklärt ſich die wechſelnde Schreibung des Gen. Mimis mit Mims, nach Art der mhd. Verſtummung des i und e auf eine kurze Silbe (Gr. 1, 2te Ausg. 373, vgl. 668). Sodann hat die Handſchrift des deutſchen Dietleib nicht Meime und Meiming, wie ſie bei mhd. î müſte, ſondern Myme (gleich Pytrolff, Lymme u. ſ. w.) und Mimming (139. 171. 178), ſetzt alſo älteres Mime und Miminc voraus. Meynung, Heldenſ. 320, kommt kaum in Betracht. Endlich die heutige Ausſprache des ahd. Mimilinga, Flüßchen Mimel, wovon nachher beſonder. Altnordiſch wäre entſcheidend, wenn der Name irgendwo als hendîng aufgefunden würde.

im Gröaliede wünscht die aus dem Grab erweckte Mutter dem Sohne, daß ihm, beim Wortwechsel mit einem zungenfertigen Gegner, der Rede und des Verstandes voller Theil an Mimis Herzen gegeben sei[1]. Obschon den Riesennamen beigeschrieben, ist Mimir nicht bloß nach einem geistigen Vermögen benannt, sondern auch um seiner Weisheit willen in das engste Vertrauen Odins erhoben, welcher hievon dichterisch Mimis Freund heißt[2]. Für diese geheimnisvolle Weisheit nun, die doch

[1] Sæm. 98, 14 (vgl. Munch 170[b]): „þann [galdr] gel ek þer inn nîunda ef þû viđ inn naddgöfga orđum skiptir iötnn, mâls ok mannvits sê þêr â Mîmis hiarta gnôga of gefit." Mîmis hiarta liest zwar nur eine Handschrift, Rasks Eddubrot, die andern setzen: minnis hiarta, was erläutert, aber nicht gut gefügt und weniger bedeutsam erscheint. (Vom Herzen Mîmis kommt geistige Begabung, weil dem Alterthum das Herz auch ein Sitz des Verstandes ist. Sn. 205 f. Arn. 540: „Hiarta skal kenna viđ briost eđa hug; kalla mâ ok hûs eđa iorđ eđa berg hugarins;" Sæm. 22, 96. Fornald. S. 1, 101 oben: „hiarta ok hugr"; Sæm. 78, 26 hiarta, scheint es, auch für Muth. Benecke, mittelh. Wörterb. 1, 671 f.) Die Stelle gemahnt an eine des Hyndlalieds, Sæm. 119, 42 (vgl. oben S. 161): „Ber þû minnisöl mînum gesti, svâ hann öll muni orđ at tîna þessa rœđu." Abermals begegnen sich minni n., memoria, und Mîmir (s. S. 197 f.), der Begriff und dessen persönliche Gestaltung. Gröas Sohn soll wie Hyndlas Günstling (dem sie auch Sæm. 113, 3: „mælsku ok mannvit" erfleht, vgl. 194, 4: „mâl ok mannvit"), zum Wortkampfe mit einem redemächtigen Gegner ausgerüstet werden: „viđ inn naddgöfga iötun"; iötunn ist feindliche Bezeichnung eines Mannes und naddgöfugr ist zungenfertig (vipera = ense = lingua excellens), denn die Zunge heißt dichterisch Schwert (Sn. 204: „Tûnga er opt köllut sverđ mâls eđa munns"), das Schwert aber hier, als Stichwaffe, Natter (vgl. Heimskr. 1, 149. 228), wie ihm auch andre Schlangennamen zukommen (Sn. 213 a, 4: fafnir, gôinn, gestmôinn, niđhöggr; vgl. Sæm. 44, 34 f. Sn. 160).

[2] Sn. 97 und 100 aus Skâldenliedern: „Mîms vinr." Man findet die Gen. Mîms (Nom. Mîmr), Mîmis (Nom. Mîmir), Mîma (Sæm. 109, 25. Nom. Mîmi; Myth. 353 oben). Vgl. oben S. 198. [Egilssons Lex. poet. S. 570. K.] Nach Vorschrift der Skâlda kann der Mann wohl nach Âsen und Âlfen benannt werden, nach Jötunen nur zu Spott und Schmähung, Sn. 127. (Arn. 334): „Mann er ok rêtt at kenna til allra Âsa heita; kennt er ok viđ iötna heiti, ok er þat flest hâđ eđa lastmæli; vel þykkir kennt til âlfa" (vgl. Fornald. S. 3, 36 f.). Darum heißen Könige und Helden geirniörđr (Sæm. 266, 8. Myth. 198), sverđâlfr (Heimskr. I, 244; vgl. geirniflûngr, Sæm. 247, 27), und wenn dann auch König Hunding geirmîmir bezeichnet wird (Sæm. 151, 14: „ætt geirmîmis = Hundings sonu"), so muß hier entweder Hunding feindselig, oder mîmir nicht als Jötunname angesehen sein.

zugleich am Elemente haftet, ergibt ſich eine volksmäßige Grundlage in den Nachrichten über altherkömmliche Verehrung und Befragung ſtrömender Waſſer [1], beſonders an ihrem Urſprung. Von den Germanen unter Arioviſt wird gemeldet, daß ſie durch die Weiſſagungen heiliger Frauen ſich lähmen ließen, die, in die Wirbel der Ströme ſchauend und aus dem Umſchwung und Geräuſch der Fluten zeichendeutend, erklärten, es dürfe nicht vor dem Scheine des Neumonds geſchlagen werden [2]. Auch die Alamannen, bei ihrem erſten Erſcheinen, widmen den Strömungen der Flüſſe Verehrung und Opfer [3]. Hieran reihen ſich zahlreiche Zeugniſſe über den Quellendienſt der deutſchen Völker, und die dawider erlaſſenen kirchlichen Verbote und Abmahnungen beweiſen, daß an Quellen und Flüſſen Gebete, Gelübde, Opfergaben dargebracht, bei nächtlicher Wache Fackeln und Lichter angezündet wurden [4]. Noch im 15ten Jahrhundert berichtet Dr Hartlieb von den Gebräuchen der Hydromantie:

„Wann der maiſter in diſer kunſt will erfragen diebſtal, ſchätz-graben, oder ſunſt was er dann haimliches wißen will, ſo gat er ain ſuntag vor der

[1] Lex. poet. 193 b: fors. Fornald. S. 2, 241.

[2] Plutarchs Cäſar C. 19: „ὅτι δὲ μᾶλλον αὐτοὺς (Γερμανοὺς) ἤμβλυνε τὰ μαντεύματα τῶν ἱερῶν [Dacer. ἰδίων reponit] γυναικῶν, αἱ ποταμῶν δίναις προσβλέπουσαι, καὶ ῥευμάτων ἰλιγμοῖς καὶ ψόφοις τεκμαιρόμεναι προσθέσπιζον, οὐκ ἐῶσαι μάχην τίθεσθαι, πρὶν ἐπιλάμψαι νέαν σελήνην.“ Cäſar bell. gall. 1, 50 ſagt nur: „Cum ex captivis quæreret Cæsar, quamobrem Ariovistus prœlio non decertaret, hanc reperiebat causam, quod apud Germanos ea consuetudo esset, ut matres familias sortibus et vaticinationibus declararent, utrum prœlium committi ex usu esset nec ne; eas ita dicere, non esse fas Germanos superare, si ante novam lunam prœlio contendissent.“

[3] Agath. ed. bonn. 28, 4 f.: „δένδρα τε γάρ τινα ἱλάσκονται καὶ ῥεῖθρα ποταμῶν καὶ λόφους καὶ φάραγγας, καὶ τούτοις ὥσπερ ὅσια δρῶντες, ἵππους τε καὶ βόας καὶ ἄλλα ἄττα μυρία καρατομοῦντες ἐπιθειάζουσι.“ Myth. 89. 41.

[4] Hieher überhaupt Myth. 89 f. 549 f. Anh. XXX bis XXXVII. Bezeichnend ſind die Ausdrücke: fonticolæ, de oblationibus ad fontes,“ agſ. vylveorðung. Vgl. auch W. Müllers Geſch. der altd. Rel. 59 bis 62. 371 bis 373. Von einem Waſſerfall auf Island, dem Opferſpenden gebracht wurden, Landn. 341 (Thôr 183). Norg. g. love 2, 308: „trva a landvættir at se j lvndum eda havgum eda forsom.“ Bouterw. Cädm. 3, LXXXIX; væccan at vylle.“ Lex. poet. 193 b, „vera und forsum.“ Jômsvîkingadrâpa Biarna biskups 4 (Fornm. S. 11, 164; vgl. 12, 242. Lex. poet. a. a. O.): „Varkat ek firri und forsum, fôr ek aldrei at göldrum.“

ſunnen uffgang zu drein fließenden prunnen und ſchöpft us yeglichem ain wenig in ain lauter puliertz glas und tregt es haim in ainen ſchönen gemach, da prennt er dan kerzen vor und legt dem waſſer ere an ſam gott ſelber.“ (Myth. 1ſte Ausg. Anh. LX.)

Der perſönliche Brunnengeiſt fehlt auch nicht, er findet ſich ſehr merkenswerth im ſagenhaften Leben Herwards des Sachſen, eines von Wilhelm dem Eroberer geächteten Helden; als der normanniſche König die von den Sachſen vertheidigte Inſel Ely mit Hülfe einer Zauberin einnehmen will, kommt Herward, der auf Kundſchaft ausgezogen, zu dieſer Alten und erlauſcht, wie ſie mitten in der ſtillen Nacht mit ihrer Wirthin zu den Waſſerquellen hinausgeht, die in der Nähe des Gartens gegen Oſten abfließen, wo ſodann die beiden Weiber mit irgend einem Hüter der Quellen Frage und Antwort wechſeln [1]. Wieder anders in Hälfsſaga wollen zwei Kriegsleute des norwegiſchen Königs Hiörleif nachts Waſſer an einem Bache holen, der vom Berge fällt, und ſehen dort einen Brunnenunhold, den der herbeigerufene König mit einem Speerwurf vom Brunnen in den Berg treibt und, als derſelbe vom Berge her ein unheilkündendes Lied ſingt, ihm den heißgeglühten Spieß ins Auge ſchießt [2]. Der mythiſche Name Mimir haftet noch in Smaa-

[1] De gestis Herwardi Saxonis C. 24, bei Fr. Michel, Chron. Anglo-Norm. 2 (Rouen 1836), aus einer Handſchrift des 12ten Jahrhunderts, S. 69: „Egressus autem [Herwardus] habitum mutavit, tonso crine et barba, lubricaque veste indutus, et obvio [S. 70] facto figulo, ollas ipsius accepit et figulum se finxit, ad regis curiam apud Brandune tendens. Quo perveniens nocte eadem, forte illo ad domum cujusdam viduæ pernoctatus, ubi illa venefica mulier, de qua superius mentionem fecimus, hospitata est, quæ ad internecionem illorum, qui in insula sunt, fuit adducta. Illuc vero nocte eadem Herwardus etiam illas colloquentes sibi invicem romana lingua audivit, quomodo ad debellandam insulam artem vacare deberent, rusticum illum estimantes, et inscium locutionis. Porro in medio noctis silentio illas ad fontes aquarum in orientem affluentes juxta ortum domus etam [ſo die Handſchrift] egressas Herwardus percepit. Quas statim secutus est, ubi eas eminus colloquentes audivit, nescio a quo custode fontium responsa et interrogantes et sui expectantes, in reversione denique perimere illas satagebat, sed ejus conanimis diuturna prævenit mora, ut majora semper et plus audiret.“ (Um 1071.) C. 25, S. 75: „illam prædictam phithonissam mulierem.“

[1] Saga af Hâlfi C. 5, Fornald. S. 2, 28 f.: „Â sunnanverdri Finnmörk î Giardeyjargeima lâ Hiörleifr konûngr um nôtt, ok höfdu sveinar

land an einem See von unergründlicher Tiefe und dem daraus ſich ergießenden Fluſſe (Mimes sjö, Mimes â), woſelbſt ein gefährlicher Neck ſein Weſen treibt [1].

Mimir heißt auch in der nordiſchen Dietrichsſage ein kunſtreicher Schmied, der Lehrmeiſter Wielands und, an Reigins Stelle, der hier den Fafnir vertritt, Erzieher Siegfrieds, von dem er nachmals todgeſchlagen wird (Vilk. S. C. 19. 143 bis 47); das Schwert Mimmung aber, ſpäter in Wittichs und Dietrichs Händen ſagenberühmt, iſt nicht Mimis, ſondern Wielands Arbeit (ebd. C. 23), in der Skâldenſprache iſt mîmûngr eine Schwertbezeichnung (Sn. 214[b], Arn. 566: var mimmûngr; Fornald. S. 3, 475: mimmûng). Auch ein Waldgeiſt Miming bei Saxo

eld â landi, ok fôru tveir menn at sœkja vatn til lækjar, er fèll af biargi fram; þar sâ þeir brunnmîga [a. brunnûnga, brunnauga], ok sögdu Hiörleifi konûngi; sîðan heitir konûngr broddspiót î eldi, ok skaut til hans; konûngr kvað: Gakk þû frâ brunni u. ſ. w. man ek senda þer sveiðanda [a. sverðandi, svîðandi] spiót u. ſ. w.; þâ tôku þeir vatn; en þessinn skauzt innî biargit; þâ er þau sâtu við eld, þâ kvad þessinn af biargi annat lióð u. ſ. w.; þâ skaut Hiörleifr hinu sama spióti î auga þvî trölli." Zu dem unſchönen brunnmigi vgl. Maneken-Pis, Wolfs niederländ. Sagen N. 375 bis 378 und Anm. S. 700. Ein âaheiti iſt fimbulþulr (Sn. 218a. Arn. 577). Vgl. „Rînarmâl" Lex. myth. 401. 406a. Fornald. S. 1, 482 f.: „hverr æva þegir? u. ſ. w. þiotandi foss þegir aldregi."

[1] Arwidsſons Svenska Fornsång. 2, 316 bis 319. Myth. 353. D. Sprachg. 656 bezieht auch den alten Namen von Münſter in Weſtfalen Mimigernaford, Mimigardaford, (Graff 2, 728) auf den Mythus eines von dem Halbgotte Mimi durchſchrittenen Fluſſes oder Waſſers; dagegen wird Myth. 458 der Name des Flüßchens „Mümling" im Odenwald, „obwol Urkunden Mimling ſchreiben," aus mûmel, Waſſerfrau, gedeutet. Wirklich hat Cod. lauresh. 1, 47 (in einer Vergabung Einhards und Immas von 819): „cellam nostri juris vocabulo Michlenstat sitam in pago Plumgowe, in sylva, quæ dicitur Odenewalt, super fluvium Mimilingum"; 49: „in Mimelingen", dann 3, 121 (in einer Urkunde anno XXX Karoli regis): „super fluvio Mimelinga." Die Schreibung Mimling iſt noch jetzt nicht ungebräuchlich (A. L. Grimm, Vorzeit und Gegenwart an der Bergſtraße 348 f.) und der Urſprung des Flüßchens im Orte Beerfelden, auf der Scheide des Neckar- und Maingebiets, von einem waſſerreichen Brunnen, deſſen Abfluß ſogleich zum lebendigen Bache wird, konnte wohl die Sage anziehen; Mimiling bezeichnet den Abkömmling von Mimo oder Mimilo, welch letzteres in Urkunden als Mannsname vorkommt (Myth. 352), wenn auch eher mit i gemeint. (S. jedoch oben S. 199.)

(6, 40. Müll. 114: „Mimingo [1], silvarum satyro“. Myth. 352) beſitzt wunderbares Schmiedwerk, Schwert und Armring. Im deutſchen Gedichte von Biterolf iſt Mime der alte ein Meiſter, der, zwanzig Meilen von Toledo geſeſſen, drei der zwölf trefflichſten Schwerter geſchmiedet hat; allein wieder iſt Miming, das dreizehnte, nicht von ihm, ſondern von Wieland geſchlagen (Heldenſ. 146 f.). Man könnte annehmen, Mimir, Mime, als Schmiedname, bezeichne überhaupt (wie es im Biterolf heißt) „ſin unde muot“ des wohlerfahrenen Künſtlers, treffe alſo mit dem Namen des Brunnengeiſts nur in dieſer allgemeinſten Bedeutung zuſammen, wenn nicht ein näherer Bezug ſich darin erſchlöſſe, daß, wie aus der Quelle, ſo auch aus dem Spiegel des blanken Schwertes geweiſſagt wurde, und wie mit jener, ſo mit dieſem, ein tiefkundiger Dämon verbunden war. Derſelbe Hartlieb, der die Hydromantie ſeiner Zeit beſchrieben, ſchildert den Schwertaberglauben derſelben:

„Auch treibt man die ſach in ainem ſchönen glanzen pulierten ſwert, und die maiſter diſer kunſt mainent ettlich, wann man müg wol nach ſtreit oder grümſamen ſachen fragen, ſo ſol das [ain] ſwert ſein, das vil leut damit ertöt ſein, ſo komen die gaiſt deſter ee und pelder. Wann man fragen wil nach luſt und fräden, kunſt erfinden oder ſchätz zu graben, ſo ſol das ſwert rain und unvermailigt ſein. Ich waiß ſelbs ain großen fürſten, wer dem pringt ein altes haher ſwert, der hat in hoch geert“ (Myth. 1te Ausg. Anh. LXIV).

Dieſes ſpäte Zeugnis knüpft gleichwohl an Älteres an, zunächſt an ein Lied Frauenlobs; der Dichter hat in einem Schwert einen Geiſt, der ihm künden ſoll, was Fürſten und Herren allermeiſt an ihren Ehren ſchade; der kluge Geiſt, deſſen Gunſt ihm ſtets gewärtig war, ſpricht hierauf und ſagt ihm, daß ein zaghaft unfreigebiger Sinn den Schaden und die Schande verurſache; wer damit belaſtet ſei, den müſſen ſie, die Geiſter, mit Recht zur Hölle tragen [2]. Früher und bedeutſamer ſingt Meiſter Sigeher, wie er einen Geiſt gezwungen, ihn künftige Dinge in einem Schwerte ſehen zu laſſen; er ſieht dann darin kommende Welt-

[1] Grundtwigs Folkevis. 1, 182: Mimicon.

[2] MS. 3, 146 (Ettmüllers Frauenlob 142 f.): „Ich het in einem ſwerte von âventiure einen geiſt, daz er ſolt verkünden, waz vürſten, herren allermeiſt möht an ir höhſten êren ſchaden; der geiſt was kluoc, er ſprach: „ich wil dirz ſagen;“ ſîn [MS. dîn] gunſt mich ie gewerte u. ſ. w. unt ſwer mit den iſt überladen, den müezen wir mit reht gên helle tragen; ouch muoz ich ſchenden sêre ein valſchen ungetriuwen rât u. ſ. w.

geſchicke, zumal die ſchweren Zerwürfniſſe der Kirche, und erkennt die Vorboten Antichriſts [1], eben wie Odin beim einbrechenden Weltuntergang mit Mimis Haupte ſpricht (Sæm. 8, 47). In einer Stelle bei Burkhard von Worms, vom Anfang des elften Jahrhunderts, iſt als heidniſcher Brauch gerügt, wenn ein Mann in der Neujahrsnacht auf dem Dache ſeines Hauſes mit dem Schwert umgürtet ſitze, um dort zu ſehen und zu vernehmen, was ihm in dem folgenden Jahre begegnen werde [2]; dies gemahnt aber daran, wie, nach einem andern Eddaliede, Odin auf dem Berge ſteht mit Schwertesſchneide und behelmt, und wie dann Mimis Haupt von Runenkunde weislich zu ſprechen anhebt [3]. Ob auch in dieſen Fällen das Schwert mit erforſcht werde, iſt nicht beſtimmt erſichtlich; doch liegt die Vermuthung nicht ferne. Da nun, hievon abgeſehen, Quellen- und Schwertorakel einander unmiskennbar entſprechen, jenes aber, das im Elemente geſucht wird, für das ältere gelten muß, obgleich auch das andere ſchon mit der bekannten Verehrung des Schwertes bei Skythen und Germanen zuſammenhängen mag, ſo läßt ſich vermuthen, daß der mythiſche Name des kundegebenden Brunnengeiſts auch auf den Schwertgeiſt, für den er ſich nicht minder eignet, übergegangen ſei [4] und erſt in weiterem Verlauf unter die Namen der ſagenhaften Waffenſchmiede ſich verirrt habe.

Das forſchende und rathſuchende Beſprechen mit Mimis Haupt iſt durch die angezogenen Liederſtellen, die eine aus der alten Völuſpá, beurkundet und Ynglingaſaga führt aus, wie Mimir um ſein Haupt

[1] MS. 2, 362ª (Man. 2, 221; vgl. MS. 4, 663b): „Ich twang einen geiſt, unz er mich werte künſtil dink von kunſt ze ſehene in einem ſwerte: ich ſach darinne u. ſ. w. diz ſach ich künftig, unt höre ouch wiſe meiſter jehen: Antikriſtes boten ſint geſehen u. ſ. w."

[2] Burchard. Wormat. decr. 19, 5 (Myth. 1te Ausg. Anh. XXXVI): „observasti calendas januarias ritu paganorum, ut supra tectum domus tuæ sederes ense tuo circumsignatus, ut ibi videres et intelligeres, quid tibi in sequenti anno futurum esset, prædicta nocte."

[3] Sæm. 195, 14: „á biargi stôd [Hroptr] með brîmis eggjar, hafði ser á höfði hiálm; þá mælti Mîm(i)s höfuð fróðlikt ið fyrsta orð ok sagði sanna stafi." Vgl. 248, 32. Schwert Birting, mit dem geſprochen wird, Landſtad Norske Folkevis. 239 ff., vgl. Arvidsſon Sv. Forns. 2, 77 f.

[4] Die Gemeinſchaft ſetzt ſich fort in Mimûngr, Miminc, den Schwertnamen, neben Mimiling, dem Flußnamen.

gekommen. Dennoch darf nicht unbeachtet bleiben, daß für denſelben Augenblick der nahenden Götterdämmerung, in welchem die Vala Odin mit Mimis Haupte reden läßt, die Proſa der jüngern Edda (Sn. 72, Arn. 190) nur beſagt:

„Da reitet Odin zu Mimis Brunnen und holt Rath von Mimir für ſich und die Seinigen.“

Dieß zuſammen deutet an, daß ſehr frühe ſchon ein bildlicher Ausdruck ſich zur Fabel geſtaltet habe und das Haupt urſprünglich nichts andres ſei, als eben die Quelle. In deutſchen Ortsnamen ſteht dieſe Verwendung des Wortes Haupt noch mehrfach zu Tage [1].

Mimis Brunnen iſt nicht der einzige Wiſſensquell im nordiſchen Götterreich. Am Brunnen der Urd („Urdar brunni“) unter der immergrünen Welteſche wohnen die vielwiſſenden, Geſetz und Schickſal ſprechenden Jungfraun, die drei Nornen Urd, Verdandi und Skuld, deren Namen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedeuten (Myth. 376 f.) und ebendort ſitzen auch die Götter zu Gericht [2]; iſt nun dieſer heilige Brunnen gerade nach derjenigen Norn benannt, welcher das Gewordene zugetheilt iſt, ſo ſcheint auch hiebei der Gedanke einer Quellbefragung über die Satzungen der Urzeit zu unterliegen [3]. Deutlicher noch iſt der Bezug auf die Kenntnis des Vergangenen bei einer andern Götterſtätte, Sökqvabeckr, ſinkender Bach (Myth. 863), darüber kühle Wellen rauſchen

[1] Graff 4, 757: Brunhoubitum, Ortsn. Brunnehoubiton, Mones Zeitſchrift 9, 224. Bronnhaupten, Hof im wirtembergiſchen Amt Balingen. Schmeller 2, 223: „Schamhäupten (am Urſprung der Schamb-ach); Seshäupten (am obern Ende des Würmſees); (cfr. Rinaha-houbit [Myth. 2, 498] Trad. fuld. 570); vielleicht auch Bachhäupten (MB. X, 402. Pachaupt, vulgo Bahappen) am Urſprung des Affalterbachs [Bachhoubiton (in Schwaben, Mones Zeitſchr. 9, 202)]; Salhaupt (Sallehoupt, Ried 384) bei Abach, wenn anders das dortige Bächlein Sal heißt.“ Bornhovede, Helmold 1, 91.

[2] Sæm. 4, 19: „stendr [askr] æ yfir grœnn Urdar brunni;“ 20: „Þaðan koma meyjar margs vitandi þrîar or þeim sal [a. sæ] er und þolli stendr: Urd hêtu eina, aðra Verdandi, skâru â skîði Skuld ena þridju: þær lög lögdu, þær lîf kuru alda börnum, orlög seggja.“ Sn. 17 f. (Arn. 70): „Þridja rôt asksins stendr â himni, ok undir þeirri rôt er brunnr sâ, er miök er heilagr, er heitir Urdarbrunnr; þar eigu gudin dômstad sinn.“ Sn. 20 (Arn. 76): „Nornir þær, er byggja vid Urdar brunn.“

[3] Gerichtsſtätten an Brunnen Rechtsalt. 217: „dreizehen ſitzen um den brunnen und laßen ſich recht lehren. Fw. 108;“ ebd. 799.

und wo Odin und Saga jeden Tag fröhlich aus goldenen Gefäßen trinken [1]; Saga, die Bewohnerin Sökqvabecks, iſt die Göttin der geſchichtlichen Überlieferung, und der Trank, den ſie mit Odin, auch hier dem Forſchenden und Weckenden, theilt, iſt vorausſetzlich aus dem Strome geſchöpft, der über ihre Wohnſtätte hinrauſcht. Wie der Schatz des Wiſſens als im Brunnen oder Strome verborgen (Sn. 17. Arn. 68: „er spekð ok mannvit er í fölgit"), ſo wird die Gewinnung desſelben, Erkenntnis und Erinnerung, als ein Trinken aus der heiligen Flut, oder auch aus geweihtem Meth- oder Albecher dargeſtellt. Es gibt einen Gedächtnistrank und, entgegengeſetzt, einen Trank des Vergeſſens; jener, der Minnetrank, hängt zuſammen mit dem Becher Bragis (Braga-, Bragar-full), des Skaldengottes, von dem weiterhin beſonders zu handeln iſt [2]. Bei Gaſtgelagen war es Sitte, zu zweien, je ein Mann und eine Frau, mitſammen zu trinken; ſo trat die ſchwediſche Königstochter Hildigunn vor den Gaſt ihres Vaters, den Ylfing Hiörvarð, mit gefülltem Silberkelch, ſprach: „Heil allen Ylfingen zu Rölf Krakis Gedächtnis!" trank halb aus und bracht' es ihm, worauf ſie zuſammen ſaßen und tranken, Vieles den Abend über beſprechend [3]; Rölf Kraki iſt der geprieſenſte däniſche Sagenheld und derſelbe Brauch des Zweitrunkes und der Zwieſprache, wie er hier geſchildert iſt, erſcheint auf mythiſcher Höhe darin, wie Odin und Saga fröhlich aus goldnen Schalen trinken. Auch der Gedächtnistrank (minnisveig), den Sigrdrífa

[1] Sæm. 41, 7 (Arn. 28, 7): „Sökkvabekkr heitir enn fiordi [bœr], en þar svalar knegu unnir yfir glymja: þar þau Odinn ok Saga drekka um alla daga glöð or gullnum kerum." Sn. 36 (Arn. 114): „önnur [Ásynja] er Saga, hon býr á Sökkvabekk, ok er þat mikill staðr."

[2] Myth. 52 f. 55. 215 f. 1055. Sæm. 119, 42. 120, 47. 245, 10.

[3] Yngl. S. C. 41: „um kveldit er full skyldi drecka, var þat siðvenja konúnga þeirra er at löndum sátu eða veizlum, er þeir létu göra, at drecka skyldi á kveldum tvímenning, hvár ser karlmaðr ok kona, svá sem inniz, enn þeir ser, er fleiri væri, saman u. ſ. w. þá tók hun [Hildigunn] silfur-kalk einn ok fyllti, ok gêck fyrir Hiörvarð konúng ok mælti: „heilir allir Ylfingar at Rólfs minni Kraka!" ok drack af til hálfs ok seldi Hiörvarði konúngi u. ſ. w. þá settiz Hildigunðr hiá hönum, ok drucku þau bœði saman, ok töludu mart um kveldit." Frauer, Walkyr. 45 bis 48. Sæm. 151, 16 f. (vgl. Sæm. 104, 29: „drukku ok dœmdu." 216, 2. Lex. poet. 99a). Korm. S. 25: „Kormakr drakk tvímenning á Steingerði (Lex. poet. 105b)." Vgl. Weinhold, d. Frauen S. 99. Egilsſ. C. 48.

dem Sigurd bringt, enthält eine Fülle der ſchätzbarſten Kunden [1]. Um einen Trunk aus Mimis Weisheitsbrunnen [2] hat nun Odin ſein Auge verpfändet (Sn. 17) und hinwider trinkt Mimir ſelbſt jeden Morgen Meth von dieſem göttlichen Pfande (Sæm. 4, 22), ein Austauſch geiſtiger Mittheilung und Erweckung. Wenn auch in den angeführten Mythen dem Schöpfen und Rathholen aus der Quelle, dem Zuſammentrinken aus goldenen Schalen, dem Tranke des Gedenkens und des Vergeſſens, wirkliche Gebräuche und gangbare Aberglauben vom weiſſagenden Brunnengeiſte, von Zaubertränken u. dgl., zum Anhalt dienen, ſo wird doch die ganze Zuſammenſtellung außer Zweifel ſetzen, daß jene Gebräuche und Aberglauben hier nicht unmittelbar gemeint, ſondern zum mythiſchen Geſammtbilde des odiniſchen Geiſteswirkens verwendet ſind. Der Mythus vom Mimisbrunnen insbeſondere läßt ſich als einfacheres Vorſpiel der weit ausgeſponnenen Sage vom Dichtertranke betrachten und es wird ſich damit eine fernere Gewähr ſeiner rein ſinnbildlichen Bedeutung ergeben.

Die Erzählung vom Geiſeltauſch, auf welche ſchließlich wieder einzulenken iſt, ladet den Vanen auf, daß ſie den anſehnlichen Hönir, der doch ohne Mimis Beiſtand rathlos iſt, zum Häuptling nehmen, den hochverſtändigen Mimir aber, nachdem ſie über Hönir enttäuſcht ſind, enthaupten; damit beſtätigt ſich, daß dieſe Weſenclaſſe, obgleich Manches wiſſend, doch für die höhere Weisheit, die Odin ſelbſt noch von Mimis Haupt erforſcht, kein Verſtändnis hat. Hönis Geiſelſchaft iſt oben als Sprachvermittlung zwiſchen den zwei friedenſchließenden Stämmen gedeutet worden; dem kommt Kvâſir, der von Seite der Vanen als Geiſel hingegeben wird, ergänzend entgegen; wie der Name Hönir vom Schall entnommen iſt, ſo beſagt Kvâſir den lauten Athem [3], wohlgeeignet für die Sprache der windrauſchenden Vanen. Von ihm wird bei dieſem Anlaß nur noch gemeldet, daß er der klügſte (spakastr) in ihrer Schaar geweſen ſei; Weiteres und Andres weiß von ſeinen Geſchicken die Eddaſage, an deren Beginn ſein Name tritt.

[1] Sæm. 193: „hon tôk þâ horn fult miaðar ok gaf hânum minnisveig.“ 194, 5: „Bior fœri ek þer u. ſ. w. magni blandinn ok megintiri; fullr er hann lioða ok liknstafa, gôðra galdra ok gamanrûna.“

[2] Wieder nähern ſich minni und Mimir. [Vgl. S. 200. K.]

[3] Biörn 2, 180a: „qvâsa anhelare.“ „Qvâsir, m. anhelitus.“ Anders Lex. myth. 467. Myth. 296: „vgl. ſlav. kvas, convivium, potus.“

4. Kvâſir. Ôdhrörir.

Bei Ägis Gaſtmahl erzählt Bragi die Märe vom Dichtertrank in zwei Abſchnitten, welche je eine Frage des Meergottes beantworten. Die erſte dieſer Fragen erkundet, woher die Dichtkunſt ihren Urſprung genommen (Sn. 83, Arn. 216); die andere, wie die Äſen zu derſelben gelangt ſeien (Sn. 85, Arn. 218). Es waltet hiebei eine, ſchon in bisher beſprochenen Mythen bemerkbare Anſchauungsweiſe, wonach Wiſſen und Können erſt für ſich, gegenſtändlich, vorhanden und in ſolcher Eigenſchaft durch Naturgeiſter oder begriffliche Weſen vertreten iſt, aus dieſer Verſchloſſenheit aber durch die höhere Äſenkraft, beſonders den gewaltigen Wiſſensdurſt Odins, entbunden und in das göttliche Bewuſtſein gehoben wird. So verbildlicht denn der erſte Abſchnitt der Sage, der von der Entſtehung des Meths bis zu deſſen Bergung in Suttungs Felshöhle geht, das Weſen der Dichtkunſt mit all den verſchiedenen Kräften, Mitteln und Thätigkeiten, welche zu ihrer Vollgeſtaltung zuſammengewirkt haben. Zuerſt wird, wie in Yngl. S., auch nur in Kürze der Vanenkrieg berührt und ſogleich zum Friedensſchluß übergegangen, deſſen Verlauf aber ſo angegeben, daß beide Theile, Äſen und Vanen, in ein Gefäß ſpucken und aus dieſem Friedenszeichen dann die Götter einen Mann mit Namen Kvâſir ſchaffen, der ſo verſtändig iſt, daß er auf alle Fragen Löſung weiß, und der nun weit in der Welt umherzieht, um die Menſchen Wiſſenſchaft zu lehren. Hier alſo iſt Kvâſir nicht ein Vane, den Äſen zum Geiſel beſtellt, ſondern eine aus dem Verein der beiden Stämme hervorgehende Schöpfung. Die altnordiſche Verbrüderung (fóstbrœdralag) wurde durch Miſchung des Blutes, das man in die Fußſpur rinnen ließ, bekräftigt (Rechtsalt. 118 f. Sprachg. 136 ff.), und wenn Loki den Odin daran erinnert, wie ſie beide in der Frühzeit Blut zuſammen miſchten (Sæm. 60, 9), ſo erſcheint dies als Bezeichnung der mehrgedachten Aufnahme Lokis, des Rieſenſohns, in die Genoſſenſchaft der Äſen. Von der Miſchung des Speichels zu gleichem Zwecke findet ſich anderwärts kein Beiſpiel [1]

[1] In Hálfs S. C. 1 (Fornald. S. 2, 25 f.) wetteifern zwei Frauen, welche das beſte Bier zu Stande bringe; von der einen wird Freyja, von der andern Odin angerufen, eine Vanin und ein Äſe; Letzterer gibt ſeinen Speichel (hráka) als Gähre und damit ſiegt ſeine Verehrerin (vgl. Myth. 1212 zu

und der Anlaß zu dieſem veränderten Zeichen der Einigung wird eher im beſondern Gegenſtande der vorliegenden Sinnbilddichtung zu ſuchen ſein. War uns Kvâſir als Vanengeiſel der Naturlaut des wehenden Elements gegenüber von Hönir, dem Träger der Aſenſprache, ſo fällt jetzt dieſer Gegenſatz hinweg, und während Kvâſis Bedeutung ſich erweitert hat, iſt Hönir überflüſſig geworden. Dem Munde des einen wie des andern Theils entſprungen, vereinigt Kvâſir in ſich die Stimme der Vanen und die Sprache der Aſen, den rauſchenden Wohllaut und das begeiſtigte Wort. In Völuſpâ ſchlägt Egdir, der Sturmrieſe, die Harfe (Sæm. 6, 34; vgl. 149, 1: „arar gullo“. 142, 6); warum ſollte nicht Kvâſir, von Vanenſeite, der Geſanglaut ſein? Die Weisheit dagegen kommt ihm von den Âſen, er lehrt dieſelbe auf ſeinen weiten Umfahrten, und ſie wird ſo beſchrieben, daß niemand ihn über Dinge befragen konnte, die er nicht zu löſen gewuſt hätte, und daß nachmals ſeine Mörder ausſagten, er ſei in ihr erſtickt, eben weil niemand verſtändig genug war, ſie ihm abzufragen [1]. Nun kennt aber das Alterthum keine andere Wiſſenſchaft, als die im Liede ſpricht, namentlich in Liedern der Beſchwörung, der Wett- und Räthſelfrage, darin beſonders weitgereiste Wanderer, prüfend und ſelbſtgeprüft, verkehren [2]. So iſt zuerſt in dem lebenden Kvâſir der allgemeine Begriff, der ſinnliche und geiſtige Grundbeſtand der älteſten Skâldſchaft aufgeſtellt, die bildliche Handlung ſchreitet jedoch weiter auch zu den Formen der Dichtkunſt und

S. 278); bei Odin in Valhöll trinken die Einherjen Bier und ebendort erſcheint, nach dem Mythus von Hrûngnir, Freyja als Schenkin des Âſenbiers (Sn. 107 f. Arn. 270 f.: „Freyja ſôr þâ at skenkja honum, ok drekka lêzt hann munu allt âsa-öl u. ſ. w. hvî Freyja skal skenkja honum, sem at gildi Âsa.“ Vgl. auch Sæm. 120, 46 f. Fornald. S. 3, 223). Für die vorliegende Sage ergiebt ſich jedoch in allem dem kein näherer Bezug. Unſicher iſt auch die Stelle in Landſtads Norske Folkevis. 328, 28: „sâ spyter hon skîre hjarteblodid úti kong Eiriks lóve.“

[1] Sn. 83 (Arn. 216): „Hann er svâ vitr, at engi spyrr hann þeirra luta er eigi kann hann orlausn; ok hann fôr vîda um heim at kenna mönnum frœdi.“ 84 (Arn. ebd.): Dvergarnir sögdu Âsum, at Kvâsir hefdi kafnat (a. drucknat) î mannviti, fyrir þvî at engi var þar svâ frôdr, at spyrja kynni hann frôdleiks.“ Dieſes Ertrinken im Witz iſt ein Seitenſtück aus dem Geiſtesleben zum Verſinken Fiölnis in der irdiſchen Fülle des Meths.

[2] Das iſt die Form der Eddalieder Vafþrûdnismâl, Vegtamskvida u. ſ. w. von „getspeki“ in Hervararſaga.

läßt in die Faſſung derſelben jenen urſprünglichen Gehalt ſich ergießen. Auf ſeinem Weltgange kehrt Kvâſir bei den Zwergen Fialar und Galar ein, die ihn zu vertrautem Geſpräche berufen, dann aber erſchlagen, ſein Blut in den Keſſel Odhrörir und die zwei Gefäſſe Sön und Bodn rinnen laſſen und mit Honig vermiſchen, woraus der Meth wird, der jeden davon Trinkenden zum Dichter oder Weiſen macht. Die althergekömmliche Form derjenigen Gedichtgattung, welche nach Obigem zunächſt in Kvâſis Bereich fällt, iſt Liodahâttr (Liederweiſe); den Bau derſelben bilden zwei kurze oder Halbzeilen, je von wenigſtens zwei Hebungen, welche nothwendig durch zwei, meiſt durch drei Reimſtäbe unter ſich gebunden ſind, und nach ihnen eine dritte Zeile mit wenigſtens drei Hebungen und zwei Stäben. Solcher dreizeiligen Sätze ſind gewöhnlich zwei, manchmal mehrere, zu einer Strophe verbunden, es kann aber auch einer allein ſtehen, und dies iſt, da jeder in ſich hinreichende Gliederung hat, zwei aber ſich nicht verketten, ſondern nur wiederholen, für das Urſprüngliche anzuſehen [1]. Aus dieſem Versbau verſuche ich die beiden Zwerge und die drei Gefäſſe zu erklären. Fialar heißt ein mythiſcher Hahn, der bei den Rieſen im Vogelbaume kräht (Sæm. 6, 34: „gôl u. ſ. w.“), der Name bedeutet den auf der Latte ſtehenden Hahn (Biörn 1, 215: „fiöl f. asser; vgl. Gr. 1 (3), 450), wie Galar eben den krähenden, ſingenden (gala, canere, pr. gôl); zwei Hähnen, die auf der Hochwacht ſtehen und lauten Rufs einander antworten, vergleichen ſich durch die Namen der beiden Zwerge [2] die gewiſs auch im

[1] Sn. 269 (Arn. 714 f.). Dietrich, über Liodahâttr in der Zeitſchr. f. d. Alt. 3, 94 ff., wo auch die Abarten ſorgfältig erörtert und die in genannter Weiſe gedichteten Lieder (S. 99 ff.) bezeichnet ſind. Hier der einfache Satz aus einer den Dichtermeth betreffenden Strophe, Sæm. 28, 3 [Hávam. 141. K.]:

„ok ek drykk of gat
ens dŷra miadar
ausinn Ôdrœri.“

Eyvind Skáldaſpillir dichtet 963 in dieſer Weiſe auch ſein Hâkonslied (Heimskr. 1, 164 ff. Fagrsk. 26), wie andres in Fornyrdalag (Fagrsk. 30) und in künſtlichern Formen.

[2] J. Grimm erklärt, wie überhaupt die altnordiſchen Mannsnamenendungen auf -ar, Zeitſchr. f. d. Alt. 3, 142 f., ſo auch die von Fialar und Galar durch Abkürzung aus -hari, heri, Myth. 855. In der Zwergliſte der Völuſpá, Sæm. 3, 16, ſteht Fialar allein, beide dagegen unter den iötnaheiti, Sn. 209 b,

Gesange stark betonten Liedesstäbe; das gleiche Zeitwort gala wird vom Krähen des Hahns und vom Singen der Beschwörung gebraucht [1], welche eben darnach galdr heißt. Zwei Stäbe sind, wie schon erwähnt ist, für jeden der beiden Reimverbände des Liodahâttr ausreichend; die Zweizahl genügt aber auch, um überhaupt den Gleichklang der Anlaute seinem Wesen nach zu bezeichnen. Wenn die beiden Zwerge weiterhin, nach altnordischem Strafbrauch, auf eine Flutscheere (flœðarsker), d. h. eine Klippe, die zur Flutzeit mit Überschwemmung bedroht ist, ausgesetzt werden [2], so kommt etwa zu bemerken, daß im Liodahâttr häufig und eigenthümlich die beiden Stäbe der dritten, gewichtigsten Zeile auf die zwei letzten Worte und Tonsilben hinausgedrängt sind [3]. Die Reimstäbe sind Leiter der Gesätzbildung; Fialar und Galar bereiten die drei Gefässe, in welche Kvâsis Blut eingelassen wird. Der nahen Beziehung Galars zu galdr tritt hinzu, daß es eine Art des Liodahâttr gibt, welche

und in diesem Sinne werden die Riesen Suttûng, Sæm. 12, 15, und Skrymir, Sæm. 78, 26, fialar genannt, sei es weil der Hahn Fialar in Vspâ, Sæm. 6, 34, über dem harfespielenden Egdir, als Wecker der Riesenwelt singt, oder weil dämonische Wesenclassen in einander überspielen konnten (vgl. Heldens. 389). Fornald. S. 2, 220 der Mannsname Fialarr.

[1] Sæm. 6, 34: „Gôl î gaglvidi fagrraudr hani. Sæm. 97, 5 ff.: „Galdra þû mer gal; þann gel ek þer fyrstan". 99, 15: „meðan ek þer galdra gôl." Sn. 110: „hon gôl galdra sîna yfir þôr". Sæm. 89, 10. Galdr m., Zauberlang, stammt von diesem gala, Myth. 987. Lauchert, Mundart von Rottweil S. 9: „guller (der Hahn), von mhd. gille, gal, gullen, gegollen = schreien."

[2] Sn. 84 (Arn. 218): „Suttûngr tôk dvergana ok flytr â sæ ût, ok setr þâ î flœðarsker (scopulo maris inundationi exposito imposuit)". Die Anwendung dieser Strafe kommt in den Geschichten Ôlafs Tryggvasons vor, der den Zaubrer Eyvind Kelda und dessen Gefolg-auf solche Weise umkommen lässt, S. Ôl. kon. Tryggv. C. 198, Fornm. S. 2, 142: „En með því at Eyvindr ok hans félagar neittu því þverliga [an den wahren Gott zu glauben], þâ lêt konûngr byrgja þâ alla î einu hûsi, en annan dag eptir voro þeir fluttir î eitt flœðisker at konûngs râði skamt frâ eyjunni [Ögvaldsnesi] blindir ok bundnir; lêtu þeir Eyvindr þar allir lîf sitt, ok er þat síðan kallat Scrattasker." S. af Ol. Tr. C. 70, Heimskr. 1, 276 f.: „vôro þat allt seiðmenn ok annat fiölkyngis folk u. s. w. gerði Eyvindr þeim huliz hialm ok tôko myrkr u. s. w. S. 277: Síðan lêt konûngr taka þâ alla, ok flytja î flœðisker, ok binda þar. Lêt Eyvindr svâ lîf sitt, ok allir þeir. Er þat síðan kallat Skrattasker." (Vgl. Myth. 447 f.)

[3] Z. B. das vorangeführte (Sæm. 99, 15): „meðan ek þer galdra gôl." Das Gespräch mit dem Riesenweibe Sæm. bei Munch S. 79, 12 ff.

galdralag benannt ist, Tonweise der Beschwörungen [1]. Die Namen der zwei kleineren Gefässe Sön und Bodn, Sühne und Angebot (Biörn 2, 312: „son f. pr. reconciliatio“. 1, 91: „boðn f. oblatio“), können immerhin davon hergeleitet werden, daß der Meth, wenn auch später erst, zu einer Mordsühne [2] verwendet wurde [3], denn es ist nicht nöthig, daß sie gleich Anfangs so hießen (vgl. Myth. 857); Odhrörir, der Kessel, ist deutlich: Rührer, Erreger des Liedes [4]. Daß zwei kurze Zeilen und eine längere als Gefässe eines so reichen Inhalts dargestellt sein sollen, wird nicht befremden, wenn man bedenkt, daß in diese an sich zwar engbemessene, aber vervielfacht zu Gesängen jeden Umfangs anschwellende Dreiform die ganze Fülle der bezeichneten Liederweisheit niedergelegt war. Die Handlung setzt sich fort, indem die Zwerge, die überall, wo etwas Kunstreiches geschaffen werden soll, an ihrer Stelle sind, nunmehr mit Jötunen in Zusammenstoß kommen.

[1] „Galdra-lag“ ist in einer Handschrift von Snorris Háttatal (Sn. 269. Arn. 714 f.) eine Strophe überschrieben, die in den andern unbezeichnet sich zu liodahâttr einreiht („sôttak fremd, sôtta ek fund konûngs sôttak îtran iarl: Þâ er ek reist, Þâ er ek renna gat kaldan straum kili, kaldan siâ kili“); sie hat in dritter und sechster Zeile die im liodahâttr nöthigen Stäbe und Tonsilben doppelt. Da lag zunächst die Singweise bedeutet (Biörn 2, 2: „Lag n. tenor, melodia in cantu“), so konnte im Gesang jede dritte Zeile jenes hâttr sich mit denselben oder mit andern, besonders in Laut oder Sinn nahekommenden, dann auch in die Schrift aufzunehmenden, wiederholen; es findet sich ja dergleichen mitten unter Strophen des gewöhnlichen liodahâttr, so im Hávamál Sæm. 23, 107: „Gunnlöd mer um gaf gullnum stôli â drykk ins dŷra miaðar; ill iðgiöld lêt ek hana eptir hafa sîns ins heila hugar, sîns ins svâra seva.“ Galdralag lautet auch alterthümlicher als liodahâttr und war vielleicht früher der allgemeine Name für diese Liedesform. Über galdralag s. Olaffen 52 f. Rask, Verslehre (von Mohnike 50). Den Ausdruck liodahâttr gebraucht Olaffen 59 f. nicht und in Háttatal scheint derselbe nach Arn. 714, Anm. 1 erst durch Rask eingeführt zu sein. Sæm. 24, 1 [Hávam. 111. K.]: „Þularstôli at, Urðar brunni at.“

[2] Heimskr. 1, 24: „geck hann Þâ til sonar blôts, til frêttar u. s. w.“

[3] Vgl. Sn. 98 (Arn. 244): „fôðurgiöld iötna,“ Sn. 99 (Arn. 248): „Gillings giöldum,“ Bezeichnungen der Dichtkunst, des Gedichts.

[4] Verbum hrœra, rühren, bewegen; über ôðr s. oben S. 190. Myth. 858: „Odhrœrir scheint deutlich poesin ciens, dulcem artem excitans.“ Vgl. Sæm. 30, 23: „Þat [liod] kann ek it fimtânda, er gôl Þiodrœrir [a. Þiodreyrir; sc. dvergr] fyr Dellings durum.“

Gleich den Zwergen aber ſind auch die Rieſen dieſer Sage nicht perſönlich geſtaltete Naturkräfte, ſondern das Rieſenhafte iſt hier, wie in andern das Geiſtesleben betreffenden Mythen, auf eine weitere Stufe des ſinnbildlichen Ausdrucks vorgerückt und dient zur Bezeichnung alles Ungethümlichen, das bemeiſtert werden muß, wenn die aufkeimende Dichtkunſt zu ihrer vollen Entfaltung gelangen ſoll. Fialar und Galar begehen neue Gewaltthat, indem ſie den blinden Jötun Gilling, den ſie mit ſeinem Weibe eingeladen, auf die See hinaus rudern und mit dem Schiffe ſo auffahren, daß es umſchlägt und der Gaſt ertrinkt; ſeinem jammernden Weibe laſſen ſie einen Mühlſtein auf den Kopf fallen. Gillingr [1], von gella, gellen (wie skillingr von skella), iſt ein Mann des lauten Schalles, des Geſchreis, ein geſchärfter Galar, wie auch die Gedenkverſe der Skalda den rauſchenden Strom gilling nennen [2], und des Rieſen Weib wird zutod geworfen, weil ihr gewaltiges Schreien über den Verluſt ihres Mannes den Zwergen verdrießlich iſt (Sn. 84, Arn. 218: „hon kunni illa ok grêt hâtt u. ſ. w. Fiallarr u. ſ. w., taldi ser leidast ôp hennar“); die Beiden, die den Ton des Liedes ordnen, wenden ſich, wenn in ſolcher Dunkelheit noch gerathen werden darf, haſſend und unterdrückend gegen den rohen Volksſang des fahrenden Blinden und ſeiner Genoſſin, des Spielweibs (vgl. Sn. 1, Arn. 30: „einni farandi konu at launum skemtunar sinnar“). Der angelſächſiſche Skilling, der Schallende, der mit ſeinem Genoſſen Vidſid, dem Weitgewanderten, laut zur Harfe ſang [3], erſcheint als edleres Seitenſtück des ungeſchlachten Gilling. In alterthümlich märchenhaften Zügen bewegt ſich hier die eddiſche Erzählung: Fialar beredet das Weib, auf die See hinaus nach der Stelle zu ſehen, wo ihr Mann umgekommen, heißt aber dann ſeinen Bruder Galar auf die Thür ſteigen, zu der ſie hinausgeht, und ihr den Mühlſtein auf den Kopf werfen; dieſe kunſtloſe Liſt, die Aufmerkſamkeit deſſen, den man überfallen oder dem man

[1] Fornm. S. 3, 95: „Nidûngr Giallandason“ als erdichteter Name eines wandernden Sängers.

[2] Gillingr als Mannsname ſ. Fornald. S. 3, 7 ff. Arn. 2, 494: „Gillingr lykill hennar [Heljar]“, der Todesgöttin klingender Schlüſſel.

[3] Cod. Exon. 324, 31 ff. (Ettm. Scôpes vîds. 103 ff.): „Þonne wit Scilling scîran rêorde u. ſ. w. song âhôfon, hlûde bi hëarpan hlëódor swinsade.“ Über das Bedeutſame beider Sängernamen ſ. Müllenhoff, Run. 54.

entfliehen will, auf irgend einen Gegenſtand zu lenken, kommt mehrfach in alten Dichtungen vor [1] und die vollzogene oder verſuchte Tödtung durch den übergeworfenen Mühlſtein iſt aus deutſchen Märchen bekannt [2]. Daran ſchließt ſich ſofort die noch geſchichtlich aufgewieſene Strafe der Ausſetzung auf die Flutſcheere, wodurch Gillings Sohn oder Brudersſohn Suttûng den Tod desſelben rächen will. Er hat auch die beiden Zwerge bereits auf die Klippe hinausgebracht, verſöhnt ſich aber mit ihnen, als ſie ihm den koſtbaren Meth zum Löſegeld anbieten. Mit dem Übergang in Suttûngs Gewalt beginnt für den Skáldentrank eine neue Wandlung; Kvâſis Weisheit lebt in ſeinem Blute fort, ſie hat ihre äußere Form und Faſſung erlangt und iſt vor gemeinem, kunſtloſem Treiben ſicher geſtellt, aber es droht jetzt der entgegengeſetzte Übelſtand, daß ſie, in undurchdringliches Geheimnis eingehüllt, Göttern und Menſchen für immer verſchloſſen bleibe. Suttûng, der Schlürfer [3], iſt ſchon

[1] In S. Oswalds Leben, Ettm. 707 ff. ſpricht der Rabe, der den Meerfrauen entrinnen will:

„ſich hin umbe an dirre ſtunt!
waz hebet ſich wunders an des meres grunt?“

und als ſie begierig hinſchauen, erſchwingt er ſein Gefieder. Im däniſchen Liede, Udvalgte danſke Viſer 1, 218, ſagt der todte Aage zu Elſen:

„19. du gräd nu aldrig mere
for Fäſtemand din.
20. See dig op til Himlen
alt til de Stierner ſmaa!“

und als ſie aufſieht, ſchwindet er in die Erde. Motherwell, Minstrelsy (Glasgow 1827) S. 69 (May Colvin):

„O turn you about, thou false Sir John,
and look to the leaf o' the tree!
for it never became a gentleman
a naked woman to see.“
He's turned himself straight round about,
to look to the leaf o' the tree;
she's twined her arms about his waist,
and thrown him into the sea.

Vgl. Percy, reliq. London 1840. 176[a].

[2] Vr. Grimm, Kinderm. 6te Ausg. 1, 275 f. 279. 2, 30. 2te Ausg. 3, 81. 165. Rechtsalterth. 695. Vgl. Buch der Richter 9, 53; 2 Sam. 11, 21. (Volksl. 508, 35.)

[3] Suttûngr, aſſimiliert aus Suptûngr (vgl. Gr. 1 (2) 318, eine Handſchrift hat wirklich Swpttûngr), von sûpa, sorbere; ähnlich mit iötunn von

dem Namen nach der gierige Alleinbesitzer des edeln Getränks, von dem er, wie weiterhin gesagt wird, jeden Tropfen streng verweigert (Sn. 86: „synjar þverliga hvers dropa af miðinum"), er bringt dasselbe sogleich in eine unzugängliche Felskluft, Hnitbiörg [1], wo er es verwahrt und noch besonders seine Tochter zur Wache setzt. Der Name derselben, Gunnlöd, Kampfladung [2], weist schon merklich darauf, daß mit der Bergung des geistigen Horts jenes in Runen und Räthsel versteckte Wissen gemeint sei, das im Wettkampfe der mythischen Gesprächslieder ausgeholt und namentlich in Vafthrûdnismâl einem trotzigen Riesen von Odin abgefragt wird; die volleren Belege des angedeuteten Sinnes bietet jedoch erst der zweite Theil von Bragis Berichte.

Der Erörterung dieses zweiten Abschnitts kommt zu Statten, nicht bloß, daß erst für ihn die gleichgehenden Stellen aus Hávamál zutreffen, sondern hauptsächlich, daß seine Aufgabe viel einheitlicher begrenzt ist, als die des ersten; er beschäftigt sich ebenso ausschließlich als vollständig mit den Versuchen, Hindernissen und endlich siegreichen Anstrengungen, welche Odin durchzumachen hat, um den verschlossenen Dichtermeth heraufzubringen. Auf seiner Ausfahrt nach diesem Ziele kommt er zuerst zu den neun Mähdern [3], die nach dem Wetzstein, den er emporwirft, so hastig greifen, daß sie einander mit den Sensen die Hälse abschneiden. Wieder ein alter Sagenzug, wie schon Kadmos und Jason die aus der Saat der Drachenzähne gewachsenen Krieger durch einen Steinwurf in ihre Mitte zu wechselseitigem Morde bringen [4]; Odin, auf dem Wege

eta, Myth. 486. Biörn 2, 360: „Suptûngr, m. nom. pr. libax." Lex. isl. 466. Myth. 489. Man findet für den Genitiv Sæm. 86, 35: „Suttûnga synir"; dagegen ebd. 51, 35: „Suttûngs synir", beidemal für Riesengeschlecht; wie auch die Gen. Mîmis und Mîma, Surta statt Surts, vorkommen.

[1] Biörn 1, 74: „biarg, n. saxum, rupes"; pl. biörg. Hnit ist nicht aufgeklärt; vgl. Biörn 1, 376: „Hnytbiarg, n. saxum præruptum." Lex. poet. 367b: hnit, n. collisio, conflictus; hnîta allidi, illidi, infligi; hnitbjörg, n. pl. qs. montes collisionum s. resonantes. Fornald. S. 1, 316: „Hnituðr, hnitaðr."

[2] Biörn 2, 42: „löd (ð), f. invitatio, v. ladan. Hinc Gunnlöd." Vgl. Gr. 2, 457: „gunn-hvati (excitator pugnæ)." Gunnlöd auch sonst als Frauenname.

[3] Grimms Rechtsalterth. S. 108.

[4] Apollodor. l. 3, c. 4, § 1: „*Φερεκύδης δέ φησιν, ὅτι Κάδμος, ἰδὼν ἐκ γῆς ἀναφυομένους ἄνδρας ἐνόπλους, ἐπ' αὐτοὺς ἔβαλε λίθους· οἱ δὲ, νομίσαντες*

der Räthſelforſchung, begegnet zuerſt den mancherlei ungeſchickten Verſuchen des Errathens und läßt ſie in ihrer Haſt und Verwirrung einander ſelbſt aufreiben. Dafür zeugt der weitere Verlauf, das Bohren des Geſteins, worin die geſuchte Kunde verſchloſſen liegt, aber auch dies nicht ſogleich gelingend, da erſt die Späne auswärts ſtäuben, bis zuletzt der Bohrer Rati, der Durchdringer, ſich gänzlich durch den Fels genagt hat [1]. Bis dahin geht Alles noch außerhalb des Verſchluſſes vor, aber der ſtetige Zuſammenhang wird ſchon dadurch vermittelt, daß der Herr der heuenden Knechte, der Jötun Baugi (Sn. 85: „til iötuns þess er Baugi hêt"), Suttûngs Bruder iſt und ſich hiemit als demſelben Gedankenkreis angehörig kundgibt. Suttûng hat auch ihn nicht zu dem theuren Methe zugelaſſen; jener hat im Innern das Wiſſen, der Bruder außerhalb das Rathen, und erſt als der ſtrebſame Odin ſich in ſeinen Dienſt begibt und ihn mit Rati unabläſſig durchzubohren drängt, wird das Gewahrſam erſchloſſen. Der Name Baugi, der Gebogene (beygja, flectere, incurvare; baugr m. annulus), läßt ſich als Gegenſatz von Rati, dem Durchdringenden, auffaſſen; auch Bölverkr, Übelarbeiter, wie ſich Odin bei Baugi nennt, deutet auf das unnütze Tagewerk in ſolchem Dienſte [2]. Daß Bölwerk jetzt in Geſtalt einer Schlange durch die erbohrte Steinritze hineinkriecht, iſt ganz die

ἀλλήλων νομίζοντες βάλλεσθαι, εἰς μάχην κατέστησαν. Περισώθησαν δὲ πάντες." (Vgl. Ovid. Metam. 3, 115 ff.) Apollon. Rhod. Argonaut. 3, 1057: „λάθρη λᾶαν ἄφες στιβαρώτερον." 1365 ff. Ovid. Metam. 7, 139 ff.:

„Ille [Jaſon] gravem medios silicem jaculatus in hostes,
a se depulsum Martem convertit in ipsos.
Terrigenæ pereunt per mutua vulnera fratres."

Vgl. noch Fauſt (Myth. 856) und Eulenſpiegel, 9te Hiſt.

[1] Biörn 2, 152: „rata, incuriosus ferri, per varios casus elabi, vulgo: viam callere." Myth. 856: „rata permeare, terebrare, gothiſch vratôn." Maßmann, Skeir. 178 b: „vratôn, πορεύειν, ire." Dietr. 270 b: „rata (2) leicht überhin, einſchlüpfen, den Weg leicht finden B. H.; bloß reiſen Hâv. s. rati m. der Schlüpfer, Eindringer Hâv. 107." Sæm. 11, 5: „Vits er þörf þeim er vîda ratar." 23, 108: „Rata munn lêtumk rûms um fâ ok um griot gnaga."

[2] Biörn 1, 99: „böl, n. calamitas, ærumna." Gr. 2, 449 f. 1 (3), 440: „böl malum." Biörn 2, 427: „at verka, operari, efficere (verkr, m. dolor.)" Vgl. Sn. 209 b: Fiölverkr, Stôrverkr. Fornald. S. 3, 682 (Mannanöfn): „Bölverkr". 714: „Stôrverkr Starkaðarson."

der Sachlage angemeſſene Form der Verwandlung. In der jüngern Edda folgt ſofort, daß er drei Nächte bei Gunnlöd lag und ſie ihm drei Methtränke geſtattete. Dagegen erzählt in Hávamál Odin ſelbſt eben zur Empfehlung der Redefertigkeit, wie er in Suttûngs Sälen nur durch Wortreichthum in Vortheil gekommen ſei [1]; es ſind damit Überredungskünſte gemeint, die er anwendet, um zum Methe zu gelangen [2]; wenn dann aber fortgefahren wird, daß Gunnlöd ihm auf goldenem Stuhl einen Trunk des theuren Methes gegeben, ſo erinnert dies noch weiter daran, daß zum Wettgeſpräch oder zur Rünenrede gewöhnlich der Stuhl angeboten oder der Einnahme desſelben beſonders erwähnt wird [3], und es veranſchaulicht ſich damit der im Namen Gunnlöd gefundene Wortſinn der Aufforderung zum Redekampf. Von der Fülle des bei Gunnlöd genoſſenen Meths wird, gleichfalls nach Hávamál, Odin trunken und übertrunken und der bildliche Ausdruck dafür iſt: des Vergeſſens Reiher (Häher), der über Trunknen rauſcht, der Männer Beſinnung ſtiehlt und mit deſſen Gefieder nun auch Odin in Gunnlöds Gehege gefeſſelt war [4]; die Sinnbetäubung der Trunkenheit fällt darum unter

[1] Sæm. 23, 106: „Enn aldna iötun sóttak u. ſ. w. fátt gat ek þegiandi þar; mörgum orðum mælta ek (!) minn frama Suttûngs sölum.“ Vgl. Sæm. 32, 11 ff.: „alls þû á gólfi vill þins um freista frama“ (dein Glück, deinen Frommen verſuchen).

[2] Dahin mag auch der Eid zu rechnen ſein, deſſen Bruch nachher dem Odin vorgeworfen wird, Sæm. 24, 112, und die nachfolgenden Worte: „Suttûng svikinn hann lêt sumbli frá ok grætta Gunnlöðu“ beweiſen nicht, daß Odin mit Suttûng ſelbſt verkehrte; er betrog dieſen um den Trank, indem er Gunnlöd für ſich gewann.

[3] Hávam. 107 (Sæm. 23): „Gunnlöð mer um gaf gullnom stóli á drykk ins dýra miaðar.“ Loddfafnismál 1 (Sæm. 24, 1): „Mál er at þylja þulur lângar þularstóli at u. ſ. w.“ Vafþr. 9 (Sæm. 32, 9): „Hvî þû þá, Gângrâðr, mælisk af gólfi fyr? farðu î sess î sal! þá skal freista, hvârr fleira viti, gestr eðr inn gamli þulr.“ 19 (ebd. 33): „Fróðr ertu nû, gestr, far þû á bekk iötuns, ok mælumk î sessi samau.“ Fornald. S. 1, 465 (vor Heidreks Räthſeln): „voru þá teknir tveir stólar, ok settust þeir þar á.“ 532: „Var sidan stóll setr undir Gestumblinda, ok hugðu menn gott til, at heyra þar vitrlig orð. Sn. 3: „sitja skal sá er segir.“

[4] Sæm. 12, 14: „Ôminnis hegri heitir sá er yfir öldrum þrumir, hann steir gedi guma; þess fugls fiöðrum ek fiötraðr vark î gardi Gunnlaðar.“ Biörn 1, 340: „hegri, m. ardea.“ Über ôminni ſ. oben.

das Bild dieſes Vogels, weil derſelbe für beſonders thöricht gilt, in dem Maße, daß er vor ſeinem eigenen Schatten erſchrickt [1]. Das findet Odin am Rauſche noch gut, daß doch der Mann ſtets ſeine Beſinnung wieder gewinne [2]. So rafft er ſelbſt ſich auf und fliegt, nach der jüngern Edda, in Adlersgeſtalt eiligſt mit dem geſammten Methe davon, in derſelben Verwandlung rennt Suttûng ihm nach; der Einſchleichende kommt als Schlange, der Enteilende und der Verfolger ſchwingen ſich, wie anderwärts, als Vögel hin [3], von der Räthſelwette mit Heidrek entfliegt Odin auch als Falke (Fornald. S. I, 487 f.). Keine von beiden Darſtellungen macht deutlich, wie es mit Ôdhrörir und den andern

[1] Oken, Naturgeſch. 534 f. (vom gemeinen Reiher): „Ihr Aufenthalt iſt in Wäldern waſſerreicher Gegenden, wo ſie traurig auf Bäumen ſitzen, ſcheu vor dem Jäger davon fliegen und ſogar bei einem Donnerſchlag erſchrecken.“ Poëme du vœu du héron (Sainte-Palaye, Mémoires sur l'ancienne chevalerie, Paris 1781. 3, 122):

„Le plus couart oysel ay prinst, ce m'est avis,
qui soit de tous les autres, de che soit chescuns ſis,
car li hairons est tels, de nature, toudis,
si tost qu'il voit son umbre, il est tous estordis:
tant fort s'escrie et bruit, com s'il fut à mort mis.“

Seinen Fang läßt er ſich vom Storch wegſtehlen, Volksl. 37: „Guot Reiger, guot Reiger der fiſcht auf breiter heide, da kam der Stork, da kam der Stork und ſtal im ſeine weide.“ In einem ſchwankhaften Meiſterſange von Hans Sachs fragt ein Schwabe ſeinen welſchen Wirth, ob der ihm vorgeſetzte Wein im Paradies wachſe. „Der wirt gedacht im wol: du haſt ein ungeſalzen häher.“ Göz, Hans Sachs 2, 105. Vgl. Schmeller 3, 524. Sonſt begegnet der Häher auch als ein ſpöttiſcher Vogel. Hans Sachs, Ged. 2 (Ausgabe von 1558), 426: „Des kundt die Agelaſter kittern Spotweiß thet jr der Heher flitern.“ Berlin. Bibl., Liederhdſchr. Z. 8016: „Der margolff iſt eyn ſpotlicher vogel, er ſpot der fogel alle gemeyne.“ Ziemann 239[b]: „markolf heher, graculus“ (Fr. 1, 641[c]). Wolframs Wilh. 407, 10 f.: „iwer iegeslîchen hât diu heher an geſchriet ime walde.“ Titurel 1477. 102[a], 7. Graff 4, 799: „Heigir, Heiger, Heher, ardea. Cf. Hehara picus.“ Benecke 1, 650[a]: „Heiger ſtm. reiher.“ Kolocz. Cod. 130, 44 bis 65.

[2] Sæm. 12, 15: „Þvî er öldr baztr, at aptr of heimtir hverr sitt ged gumi.“

[3] Sn. 81 f. (Arn. 212) fliegt Loki mit Falkengefieder, Thiaſſi verfolgt als Adler, Idunn iſt, nach einer Lesart, zur Schwalbe geworden; übrigens haben dort die Verwandlungen je ihren beſondern Grund in der Art der mythiſchen Weſen und dem Sinne der Fabel, vgl. Thôr 117 f. 122 f.

Gefäſſen ergangen. In Hávamál gibt Gunnlöd dem Odin einfach einen Trunk des theuern Meths und von Suttûng wird geſagt, daß er um den Meth betrogen ward, nun aber ſei Ôdhrörir heraufgekommen zu bewohnten Stätten [1]. Bragi dagegen erzählt, Gunnlöd habe dem Odin drei Trünke geſtattet, mit deren erſtem er Alles aus Ôdhrörir, mit dem zweiten aus Bodn, mit dem dritten aus Sôn getrunken und ſo den ganzen Meth gehabt; dann bei ſeinem Heranfliegen nach Ásgard ſetzen die Áſen ihre Gefäſſe in den Hof und er ſpeit den Meth nun in dieſe, die ſomit an die Stelle der früheren, nicht mitgenommenen zu kommen ſcheinen. Man darf jedoch in ſolcher Bilderſprache keine Folgerichtigkeit bis ins Einzelnſte ſuchen. Ôdhrörir, Bodn und Sôn haben als Dreiheit in der Entwicklung der Sage bereits das Ihrige geleiſtet; fortan iſt, außer wo es ſich bloß um ſkáldiſche Redensart handelt, nur der bedeutſame Name Ôdhrörir in mythiſchem Gebrauch und bezeichnet noch immer das Gefäß des Dichtertranks [2], die Überlieferung in Geſang und Liedesform, wodurch die Fülle deſſen, was in dem perſönlichen Kvâſir, ſeinem Wiſſen und Können, vorbildlich zuſammengedrängt war, an alle Lernbegierigen und Befähigten ausgeſpendet wird. Suttûngs Meth gab Odin, wie Bragi am Schluſſe ſagt, den Áſen und den Menſchen, die dichten können; Kvâſir ſchon zog aus, um Wiſſenſchaft zu lehren, ſein Weſen und Wirken lebt unerſchöpflich in ſeinem Blute fort. Die Dichtkunſt hieß Trank der Áſen (Sn. 87: „dryck Ásanna“), den Göttern war der Dichtermeth gewöhnlicher Trank, wie ſie auch im Liedesklange ſprachen (ſ. oben S. 196).

In dem Theile der j. Edda, welcher Aufſätze gelehrter Isländer des 12ten und 13ten Jahrhunderts über Lautlehre enthält, finden ſich Stellen, die verſchiedenen Arten des Lautes betreffend, wobei vom Laute der lebloſen Dinge, dem Rauſchen des Windes oder des Waſſers, zu der Stimme belebter Weſen und hier wieder von den Weiſen des Vogel-

[1] Sæm. 23, 109 (Munch 16, 107): „Þvíat Ódrœrir er nû upp kominn á aldaves iardar“ (ad viventium asyli prædia). Zu ve vgl. Gr. 3, 428. Myth. 58. 539[b] f.; zu aldir Sæm. 37, 45).

[2] In Eddaliedern iſt Ôdhrœrir in ſolchem Sinne genannt: Sæm. 23, 109. 28, 3. 88, 2. Sônar-dreyri (vgl. Sn. 98: „Kvâsis dreyra) findet ſich 118, 36. 234, 21, beidemal wohl nur dichteriſch für Meth, Honigtrank; Bodn bleibt aus. Dagegen aus Skáldenliedern Belege für alle drei Namen in Anwendung auf Dichtkunſt Sn. 29 f.

ſangs bis zu dem menſchlichen Stimmvermögen aufgeſtiegen wird, in welchem Laut, Stimme, Rede vereinigt ſind; auch in der Stimme der Lebendigen wird die Wirkung der Luft auf die Stimmwerkzeuge hervorgehoben, zugleich aber dem Selbſtwillen, überhaupt den geiſtigen Eigenſchaften, die erſt das Weſen der Menſchenrede vollenden, die gebührende Bedeutung zuerkannt [1]. Dieſe Unterſuchungen ſind freilich ohne allen Bezug auf Hönir und Kvâſir angeſtellt, vielmehr der Hauptſache nach lateiniſchen Grammatikern, von denen Priscian namentlich angeführt wird, entnommen [2]; dennoch iſt in den Mythenbildern und

[1] Sn. 289 f. (Arn. 2, 46 f. 2, 364): „renn ok rödd upp fyrir hverju ordi. Þarf ok með ordi hverju; þriâr þessar greinir: minni ok vit ok skilníng u. ſ. w. Nû hafa þessir lutir hlioð, sumir rödd ok sumir mâl u. ſ. w. Sû er ein grein hlioðs, er þûtr veðr eða vötn, eðr siôr u. ſ. w. Þetta eru vitlaus hlioð u. ſ. w. Önnur hlioðsgrein er sû, er fuglar hafa, þat heitir rödd u. ſ. w. fuglar sýngja eða gialla eðr klaka u. ſ. w. þriðja hlioðsgrein er miklu merkiligust, er menn hafa, þat er hlioð ok rödd ok mâl u. ſ. w. Ef maðr getr mikla mâlsnild, þâ þarf þartil vit ok orðfœri ok fyrir ætlun ok alhœgt tûngubragð.“ Sn. 297 ff. (Arn. 2, 64 f.): „Af rœriligum lutum verðr hlioð, sem af höfuðskepnum: eldi, vindum, vötnum u. ſ. w. Hlioð þat, er verðr af líflausum lutum, er sumt ûgreinligt, sem vinda gnýr eða vatna þytr eða reiðarþrumur u. ſ. w. Rödd er hlioð, framfœrt af kvikendis munni, formerat af nîu nâttûruligum tôlum: fûngum, barka, tûngu ok tveim vörrum ok tönnum fiorum. En Priscianus kallar rödd vera hið greiniligsta loptsins högg ok eiginliga skiljanligt [ictum aeris distinctissimum et auribus proprie intelligibilem] u. ſ. w. merkilig rödd af setníng [vox consilio significabilis] er sû, er framfœrist af sialfvilja manns.“ Vgl. Geneſis (Hoffmanns Fundgr. 2) 13, 45 von der Erſchaffung des Menſchen: „Swenne ſi [diu zunge] den wint fahit unt in den munt zuhet, an den zanen ſi ſceſphet daz wort daz ſi ſprichet.“

[1] Priscian. lib. 1 (Putſch, grammaticæ lat. auctores antiqui, Hannover 1605, S. 538): „Philosophi definiunt vocem esse aerem tenuissimum ictum, vel suum sensibile aurium, id est, quod proprie auribus accidit u. ſ. w. Aliæ vero sunt [voces], quæ quamvis scribantur, tamen inarticulatæ dicuntur, cum nihil significent, ut coax, cra. Hæ enim voces, quanquam intelligimus, de qua sint volucre profectæ, tamen inarticulatæ dicuntur, quia vox, ut superius dixi, inarticulata est, quæ a nullo affectu mentis proficiscitur. Aliæ sunt inarticulatæ et illiteratæ, quæ nec scribi possunt, nec intelligi, ut strepitus, mugitus, et his similia.“ Donati ars grammatica, lib. 1, segm. 1 (Corpus Grammaticorum latinor. veter. collegit Frid. Lindemannus. Leipzig 1831. B. 1, S. 5): Vox est aer ictus, sensibilis auditu, quantum in ipso est. Omnis vox aut articulata est, aut

in den Lehrſätzen dieſelbe Verwandtſchaft des Windesrauſchens und der Menſchenſtimme geltend gemacht, die gleiche Beobachtung ausgedrückt, daß zu Rede und Geſang die bewegte Luft [1] und der erregte Geiſt, das Element der Vanen und das der Äſen, zuſammenwirken, Wahrnehmungen, die ſich füglich auch dem aufmerkſamen Sinne des Ungelehrten ergeben konnten. Selbſt volksmäßigere Dichtungen, als die abgehandelten Mythen, haben ſich, in ihrer Weiſe, mit ähnlichen Aufgaben befaßt, wie die finniſchen Runen, die, gleich dem Urſprung des Feuers, des Eiſens und andrer Gegenſtände, auch den der Harfe darſtellen [2], oder die eſtiſchen Volksſagen von der Entſtehung des Geſangs, deſſen göttlicher Urheber ſelbſt das Rauſchen ſeines Gewandes auf Wald und Bach, die grellſten Töne auf den Wind, die zarteren auf die Singvögel, den vollen und tiefen Wohllaut aber auf das Menſchengeſchlecht überträgt, dann vom Kochen der Sprachen, die, zuſammt den Namen der ſie redenden Völker, aus den Angſttönen und dem Schaum des in einem Keſſel ſiedenden Waſſers hervorgehn, wobei den Eſten allein die Sprache des kochenden Gottes zufällt [3]. Auch an

confusa. Articulata est, quæ litteris conprehendi potest; confusa, quæ scribi non potest.“ Maximi Victorini de re grammatica liber (ebd. B. 1, S. 272): „De Voce. 7. Vox est aer ictus sensibilis, qui auditur quantum in ipso est. Vocis vero species sunt duæ; articulata, et confusa. Articulata, quæ hominum tantum est, unde articulata dicta est, quod articulo scribentis comprehendi possit. Confusa, quæ scribi non potest, veluti ovium balatus, equi hinnitus, bovis mugitus, et aliæ nonnullæ voces sunt. Sonos quoque omnes appellamus voces, ut fluctus qui a litore audiuntur.“ Isidori Hispalens. episc. etymologiar. libri XX, lib. 1, cap. XIV (Corp. Gramm. Lindem. B. III. Leipzig 1823, S. 28): „De voce. Vox est aer ictus, sensibilis auditu, quantum in ipso est“ u. ſ. w. Ars grammatica Marii Victorini [andrer als Maxim. Vict.] de orthographia et ratione metrorum (Putſch S. 2451): „De voce. Vox est aer ictus auditu percipibilis, quantum in ipso est. Græci qualiter? ἀὴρ πεπληγμένος αἰσθητὸς ἀκοῇ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ ἐστιν.“ Diomedis de oratione libri III, lib. II, Putſch S. 413: „De voce. Vox est, ut Stoicis videtur, spiritus tenuis, auditu sensibilis, quantum in ipso est.“

[1] Sn. 299 (Arn. 66): „rödd er lopt eda af lopti formerat ꝛc.“ Vgl. Oken, Naturgeſch. 4, 93. 246 f.

[2] Kalevala overs. af Castrén 2, 86 ff. Schröter, Finn. Runen (1834) 69. Wendunmuth 1, 380 (CCXLII): „Wie die Böhemiſche Sprach aufftommen.“

[3] Verhandl. der gel. eſthn. Geſellſch. zu Dorpat B. 1, H. 1, S. 42 bis 47.

Odins Aufenthalt bei Gunnlöd gemahnen ſpät noch Volkslieder aus Schweden und Dänemark vom Ritter Tinne (Tynne, Tönne), den der allbezaubernde Runenſchlag einer harfeſpielenden Zwergtochter in den Berg lockt, wo man ihm Meth einſchenkt und er auf goldnem Stuhl entſchläft, dann durch hervorgetragene Runenbücher vom Zauber entbunden und mit heilkräftigen Segen für Streit, Reiſe und Seefahrt, ſowie mit der Gabe, treffliche Worte zu ſprechen, entlaſſen wird [1].

Die Entſtehung Kvâſis durch Ausſpucken iſt oben (S. 209 f.) gänzlich aus dem innern Zuſammenhang des vorliegenden Mythus gedeutet worden. Dieſe ſeltſame Vorſtellung ſteht gleichwohl nicht ſo vereinzelt, daß nicht der verſuchten Erklärung auch von außen, und zwar aus griechiſcher Sage, merkwürdige Zeugniſſe zu ſtatten kämen. Das eine findet ſich bei Apollodor: Glaukos, Sohn des Königs von Kreta Minos (eines Geſetzgebers und Ordners wie Fridfrödi, vgl. Saxo 5, 85 f. 95), fiel, ein Knabe noch, in ein Honigfaß und ſtarb; Minos aber, nach dem Verſchwundenen forſchend, wurde von den Kureten beſchieden, derjenige, der das Ausſehen einer dreifarbigen Kuh in ſeiner Herde am beſten zu vergleichen wiſſe, werde auch den Knaben wieder ins Leben ſchaffen; im Kreiſe der Wahrſager verglich Polyidos, Sohn des Koiranos, die Farbe der Kuh mit der Frucht des Brombeerſtrauchs, worauf ihm geboten wurde, den Knaben zu ſuchen und den gefundenen Todten wiederzubeleben; auch letzteres gelang ihm durch Beobachtung einer getödteten Schlange, die von einer andern mittelſt eines aufgelegten Krautes zum Leben gebracht wurde, und durch Anwendung desſelben Krautes auf die Leiche des Königsſohns; gleichwohl ließ Minos den Retter ſeines Sohnes nicht nach Argos zurückkehren, bis er dieſen noch die Wahrſagung gelehrt hätte; gezwungen that es Polyidos, vor der Einſchiffung aber hieß er den Glaukos ihm in den Mund ſpucken, und nachdem dieß geſchehen, vergaß Glaukos die Wahrſagekunſt [2]. So

1 Svenska Folkvis. 1, 32 ff. 127 ff. Arwidss. 2, 298 f. (Geijer, Svea Rik. Häfd. 1, 171 findet in dem Namen der Zwergtochter Ulfva [auch ſie und ihre Mutter Olle, dän. Ulfhild] das alte Völva, Vala). Nyerup 1, 281 ff. Dieſe Lieder berühren ſich mit den deutſchen vom Ritter Tanhäuſer, in der Mitte ſteht das niederländiſche von „heer Danielken“ Hor. belg. 2, 131 ff.

2 Apollodori Atheniens. Bibliotheca. l. III, c. 3 (hg. Chr. G. Heyne, Göttingen 1782, S. 182 f.): „*Γλαῦκος δὲ, ὅτι νήπιος ὑπάρχων, μὴν διώκων*

begegnet frühe ſchon im griechiſchen, wie nachher im nordiſchen Alterthum die urſprünglich abergläubiſche, dann aber auch mythiſch verwendete Vorſtellung, daß verborgene Wiſſenſchaft, wohl eigentlich die dazu gehörende formelhafte Rede, mittelſt des Speichels, der die Zunge netzt, übertragen werden könne. Wie Polyidos, wörtlich der Vielwiſſende, ſeine Kunſt dem Schüler beigebracht habe, wird nicht geſagt; er nimmt ſie aber aus dem Munde desſelben ſtofflich in den ſeinigen zurück[1]; gleichmäßig belebt ſich, was Äſen und Vanen von der Zunge ſprüht, zu dem weisheitvollen Kvâſir. Auch die Art des Wiſſens iſt auf beiden Seiten die ähnliche, dasſelbe beruht bei Polyidos, wie bei ſeinem Ahn, dem berühmten Wahrſager Melampus, auf dem ſcharfen, ſpähſamen Bemerken der feinſten und leiſeſten Züge an allem Erſcheinenden, wie es ſich in der Auffindung eines Gegenbilds zu der ſchillernden Hautfarbe des Rindes und in der Beobachtung des ſtillen Treibens der

εἰς μέλιτος πίθον πεσὼν ἀπέθανεν. Ἀφανοῦς δὲ ὄντος αὐτοῦ, Μίνως πολλὴν ζήτησιν ποιησάμενος, περὶ τῆς εὑρήσεως ἐμαντεύετο. Κούρητες δὲ εἶπον αὐτῷ, τριχρώματον ἐν ταῖς ἀγέλαις ἔχειν βοῦν, τὸν δὲ τὴν ταύτης θέαν ἄριστα εἰκάσαι δυνηθέντα καὶ ζῶντα τὸν παῖδα ἀποδώσειν. Συνηλθέντων δὲ τῶν μάντεων, Πολύϊδος, ὁ Κοιρανοῦ, τὴν χρόαν τῆς βοὸς εἰκάσε βάτου καρπῷ. καὶ ζητεῖν τὸν παῖδα ἀναγκασθεὶς διά τινος μαντείας ἀνεῦρε. Λέγοντος δὲ Μίνωος, ὅτι δεῖ καὶ ζῶντα ἀπολαβεῖν αὐτὸν, ἀπεκλείσθη σὺν τῷ νεκρῷ. Ἐν ἀμηχανίᾳ δὲ πολλῇ τυγχάνων, εἶδε δράκοντα ἐπὶ τὸν νεκρὸν ἰόντα. τοῦτον βαλὼν λίθῳ ἀπέκτεινε, δείσας μὴ ἂν αὐτὸς τελευτήσῃ, εἰ τούτῳ συμπάθοι. ἔρχεται δὲ ἕτερος δράκων· καὶ θεασάμενος νεκρὸν τὸν πρῶτον, ἄπεισιν· εἶτα ὑποστρέφει ποίαν κομίζων, καὶ ταύτην ἐπιτίθησιν ἐπὶ πᾶν τὸ τοῦ ἑτέρου σῶμα. ἐπιτεθείσης δὲ τῆς ποίας, ἀνέστη. Θεασάμενος δὲ Πολύϊδος καὶ θανμάσας, τὴν αὐτὴν πόαν προσενεγκὼν τῷ τοῦ Γλαύκου σώματι, ἀνέστησεν. Ἀπολαβὼν δὲ Μίνως τὸν παῖδα, οὐδ' οὕτως εἰς Ἄργος ἀπιέναι τὸν Πολύϊδον εἴα, πρὶν ἢ τὴν μαντείαν διδάξαι τὸν Γλαῦκον. Ἀναγκασθεὶς δὲ ὁ Πολύϊδος διδάσκει. καὶ ἐπεὶ δὴ ἀπέπλει, κελεύει τὸν Γλαῦκον εἰς τὸ στόμα ἐπιπτύσαι· καὶ τοῦτο ποιήσας Γλαῦκος τὴν μαντείαν ἐπελάθετο.“ (Ebd. l. III, c. 1, S. 176: *„Μίνως δὲ, Κρήτην κατοικῶν, ἔγραψε νόμους.“* Vgl. Saxo, 5, 85 f.)

[1] Plinius (Histor. natur. 28, 7) führt unter den mancherlei Heilkräften des nüchternen Speichels an: „Despuimus comitiales morbos, hoc est, contagia regerimus. Simili modo et fascinationes repercutimus.“ Wird hier die eingedrungene Wirkung des Zauberſpruchs im Speichel wieder ausgeſtoßen? Ebd. 28, 5: „Alius saliva post aurem digito relata, sollicitudinem animi propitiat.“

heilfertigen Schlange bewährt; entsprechend wird von Kvâsir erzählt, daß er, als die Äsen den wegen Baldrs Tödtung flüchtigen Loki verfolgten, als der kundigste von allen („er allra var vitrastr," πολύϊδος), in der Asche die Spur des von Loki erfundenen und verbrannten Fischernetzes erkannt habe [1]; er ist hiebei eben nur darum gegenwärtig, weil es den Scharfsinn des Errathens gilt, vermöge dessen auch ihm keine Frage und Aufgabe ungelöst bleibt [2].

5. Runen.

Es ist jetzt näher zu untersuchen, was der mühsam errungene Meth im Geiste der Genießenden wirke, welcher Art die dichterische Begabung sei, die er denselben verschafft. Die jüngere Edda bemerkt am Schluß der Sage, Odin habe Suttûngs Meth den Menschen gegeben, welche dichten (yrkja) können (Sn. 87), d. h. diese können es eben durch die Mittheilung des Methes; an andern Stellen wird dieser Meth sammt allen seinen Bezeichnungen für gleichbedeutend mit Dichtkunst (skâldskapr) erklärt (Sn. 85. 98). Eingehender läßt sich der Sprecher im Rûnatal (Sæm. 28, 3 ff.) vernehmen:

„Einen Trunk gewann ich des kostbaren Methes, genetzt aus Ôdhrörir; da begann ich zu gedeihen und weise zu sein, zu wachsen und mich wohl zu gehaben, Wort suchte mir Wort vom Worte, Werk suchte mir Werk vom Werke;"

Die erlangte Weisheit aber besteht in Runenkunde und Beschwörungsliedern (rûnar, liod, galdr). Alles, was hier in Betracht kommt, kann auch unter dem einen, vielumfassenden Worte Runen begriffen werden. Rûn f., zum Stamme des ahd. rûnen, agf. rûnian, raunen, gehörend (Myth. 1174 ff.), bedeutet zunächst Geflüster, geheime Rede, dann

[1] Sn. 69 (Arn. 182). Solche Proben des Spürvermögens gibt auch Amleth bei Saxo 3, 52 f. („cujus industriam rex perinde ac divinum aliquod ingenium veneratus"); er ist zugleich Erfinder eines tückischen Garnes (ebd.: matri tacite jubet, textilibus aulam nodis instruat").

[2] S. ob. S. 210, Anm. 1; auch der wandernde Kvâsir unterrichtet in seiner Wissenschaft: „hann fôr vîda um heim at kenna mönnum frœdi" (ebd.). In Erwägung kommt hieher noch Lex. myth. 271*: „Mythi qvidam Indici dicunt Superbaniam sive Carticejam Deum matris sputo productum et summa sapientia præditum esse (Wagner, Ideen S. 172)." Myth. XXXIV: Orion (Ovid. Fast. 5, 495 bis 535. Hygin 195).

Geheimnis überhaupt, in Lehre, Zauberei, Lied, Sinnbild, Buchſtaben. Für den urſprünglichen Sinn zeugen auch die perſönlichen rûni m. (collocutor, socius, familiaris; vgl. Sprachg. 131, 3: altn. rûnar?) rûna und rûn f. (collocutrix socia); unter den ſkâldiſchen Bezeichnungen des Mannes läuft rûni, als Redegenoſſe, Begleiter, in gleicher Reihe mit andern das vertraute Geſpräch anzeigenden Wörtern. (Sn. 199: „vinr ok raðunautr, râðgiafi, mâli, rûni, spialli," ebd. 173. 213. Sn. 101: „Sifiar rûni" Thôrr); ebenſo iſt die Frau Redegenoſſin und rûn ihres Mannes (Sn. 202: „mâla, rûn bûanda sîns"; vgl. Sæm. 214, 20: „mîns mâlvinar," Sn. 321: „mâlvinu minnar"), vertrauter noch ſeine eyrarûna (Sæm. 7, 45. 24, 6), die ins Ohr raunt (vgl. ahd. ôrrûno, Myth. 1174. Graff 1, 458: „ôrrûn, ôrkirûn". 2, 525); und wie überhaupt die auf -rûn ausgehenden Frauennamen hieherfallen, bietet insbeſondre Ölrûn Beziehung auf das heimliche Zuſammenflüſtern beim Zweitrinken [1]. Die ſachliche rûn läßt ſich, wie ſchon berührt, in manigfacher Bedeutung durch das Gebiet des altnordiſchen Mythen- und Liederweſens verfolgen; gemeinſam aber iſt durchaus der Begriff des in Bildern, Zeichen, Formeln verſteckten, auf die Götterlehre bezüglichen Geheimniſſes.

Bragi erzählt bei Ögis Gaſtmahl zwei Götterſagen, die eine, wie Idunn vom Jötun Thiaſſi geraubt wird, die andre vom Dichtermeth; beide gehen den Erzähler ſelbſt näher an, denn Idunn iſt ſeine Gattin und er ſelbſt iſt der Skâlde unter den Âſen. Beim Schluſſe der erſten Sage fragt Ögir noch, welches Geſchlechts der gewaltige Thiaſſi geweſen ſei, und in der Antwort hierauf gedenkt Bragi, wie die Brüder Thiaſſi, Idi und Gângr, nach dem Tod ihres Vaters Ölvaldi das Gold desſelben auf die Weiſe getheilt haben, daß Jeder davon gleich oft ſeinen Mund voll nahm, mit dem Beifügen: „die Redensart (ordtak) haben wir jetzt unter uns, das Gold die Mundzählung dieſer Rieſen zu nennen, und in Rûnen oder in Skâldſchaft verbergen wir das ſo, daß wir es Rede, Wort, Geſpräch derſelben nennen;" worauf

[1] S. oben S. 207; vgl. Biarkamâl (Fornald. S. 1, 110): „vekjat ek ydr at vîni nê at vîfs rûnum." Sæm. 151, 17. 101, 11: „rœddu ok rýndu." Triſtan (Maßm.) 436, 20 ff.: „ſe enphie der küele brunne, der gein ir ougen ſchône entſpranc und ſchôner in ir ôren klanc und rûnende allez gegen in gie und ſi mit ſiner rûne enphie: er rûnete ſuoze den gelieben ze gruoze."

Ögir bemerkt: „Das bedünkt mich wohl in Rûnen verborgen“ [1]. Die Stelle gewinnt dadurch an Belang, daß nun unmittelbar Ögir weiter nach dem Urſprung eben dieſer Kunſt fragt, welche ſie (die Äſen) Skáldſchaft nennen, worauf Bragi die Sage vom Dichtertrank erzählt, die auch wieder hauptſächlich dazu dient, jene ſkáldiſchen Umſchreibungen der Dichtkunſt zu begründen, in denen der Meergott gleichwohl einige Dunkelheit finden will [2]. Skáldſchaft und Rûnen ſind hiemit inſoferne gleichgeſtellt, als die Kunſtdichtung der Skálden ſich durchaus und weſentlich in uneigentlichen und umſchreibenden Bezeichnungen, den heiti und kennîngar [3], bewegt, welche großentheils der weitſchichtigen Götterſage entnommen und darum für die in letzterer nicht genau Bewanderten dunkel und geheimnisvoll ſind. Das Verſtändnis dieſer Art von Rûnen braucht nicht in die Tiefe zu gehen, nicht den innern Sinn der Mythen zu ergründen, es ſetzt nur diejenige Bekanntſchaft mit dem äußeren Beſtande der Fabeln voraus, die in den Erzählungen der jüngern Edda den Lehrlingen des dichteriſchen Stiles dargeboten wird.

In Biarkamál, Bruchſtücken eines Liedes von ſonſt noch einfacheren Formen, weckt der Sänger die Helden zum Kampfe für ihren freigebigen König, deſſen reiche Spende, das Gold, ſofort in einer Reihe auf Götter- und Heldenſage beruhender Benennungen verherrlicht wird,

[1] Sn. 83 (Arn. 214 f.): „En þat höſum vær ordtak nû með oss, at kalla gullit munntal þessa iötna, en vêr felum î rûnum eða î skáldskap svá, at vêr köllum þat mál eða tal þessa iötna. (Var. „ef vêr fiavllom î rûnom eþa skáldscap, svá cavllom vêr þat mæli, ord eda tal þeirra.) Þá mælti Ægir: þat þykki mêr vera vel fólgit î rûnum.“

[2] Sn. 85 (Arn. 218): „Þá mælti Ægir: myrkt þykki mêr þat mælt, at kalla skáldskap með þessum heitum.“ Vgl. Sn. 88 (Arn. 224): „Þat, er hulit er kvedit.“

[3] Heiti n. erſcheint als das allgemeinere (wie nöfn Sn. 176 ff. abwechſelnd mit heiti), theilt ſich aber in kennt heiti (Sn. 94. Arn. 231: „appellationem circumscriptam) oder kennîng (ebd. „denominatio“?) und in ûkend heiti (Sn. 174. Arn. 464: „appellationes simplices“) oder auch einfach heiti, was aber vermöge ſeiner Allgemeinheit ſelbſt für kennîng gebraucht wird. Dieſelben Ausdrücke für Gold, von denen es (Sn. 83) hieß: „ver felum î rûnum,“ ſtehen weiterhin in Antwort auf die Frage: „hvernig skal kenna gull?“ (Sn. 128. Arn. 337: „denominandum est“; vgl. Sn. 134); ganz entſprechende ſind aber auch als „gulls heiti“ (Sn. 154. Arn. 401: „auri appellationes“) aufgeführt.

zu denen insgesammt die auf heiti und kenningar des Goldes bezüglichen Sagenstücke der jüngern Edda den Schlüssel geben; darunter: Idis Brunkrebe und Thiassis Rechtschlichtung [1], also dasselbe, was Bragi in Rünen verborgen nannte; und abermals besteht das Geheimnis lediglich im verblümten Dichterausdruck. Die Skáldenlieder wimmeln von Namen der Götter und Halbgötter, von Anspielungen auf vorhandene oder auch verschollene Mythen, aber diese mythische Wesen und Geschichten werden nicht um ihrer selbst willen genannt und angezogen, sie sind ein Theil des gesammten Redeschmucks, der in Verbindung mit dem verwickelten Satz- und Versbau dem skáldischen Kunstgesang sein eigenthümliches gelehrtes Gepräge gibt. Auch wo die Götterſage den Gegenstand solcher Gedichte ausmacht, ist es hauptsächlich darauf abgesehen, dasjenige, was ältere Mythenlieder in schlichterer Weise behandelt hatten, nun im schmuckreichen Kunststil erglänzen zu lassen [2], wie er probehaltigen Erzeugnissen zukam, die für angesehene Gönner nach gestellter Aufgabe oder zum Zeichen des Dankes bestimmt waren [3]. Wenn dann auch der Skálde sich noch rühmt, mit Odins Gabe, dem göttlichen Naß, grüßen und wecken zu können [4], so hat er

[1] Fornald. S. 1, 111: „Gramr hinn giöflasti gœddi hird sína u. s. w. Idja glismálum u. s. w. Þiassa Þingskilum u. s. w.“ Vgl. Sn. 154 f. (Arn. 403): „splendidos Idii sermones,“ „Thjassii disceptationibus.“

[2] Dazu konnten kenningar aus andern Mythen auch wieder ganz äußerlich verwendet werden, z. B. in Höstlöng heißt Loki Dieb des Brisingbandes (Sn. 121a. Arn. 312: „Brísings girdi-Þiofr“), nicht etwa, weil die Entführung Iduns, von der das Lied geht, mit dem Diebstahl an Freyja zusammengestellt werden sollte, sondern einzig nach Zunftgebrauch; Verzierungen des einen Mythus aus dem andern. Ähnliches begegnet selbst in Eddaliedern.

[3] Eilif Gudrúnssohn scheint in Thórsdrápa einen kriegerischen Fürsten anzureden (Sn. 116b, 8. Arn. 297. Sn. 118a, 16. Arn. 300). Thiodolf von Hvin, dem Haustlöng zugeschrieben wird, dankt darin dem edeln Thorleif für einen mit Bildern aus der Götterſage gezierten Schild, deren Gegenstände das Lied besingt (Sn. 112b, 2. 119a. 121b. Arn. 284. 306 oben. 314. Vgl. Saxo 7, 136. Fornald. S. 2, 485). Auf ähnliche Sagenbilder, mit denen der reiche Isländer Olaf Pá sein neugebautes Haus geziert, hat der Skálde Ulf, Uggis Sohn seine Húsdrápa gedichtet (Laxd. S. C. 29, S. 112 ff. Thór S. 143 [oben S. 82] f.) und dem Herrn des Hauses gewidmet.

[4] Die Halbstrophe Ulfs Sn. 100. Arn. 250 nimmt Finn Magnusen glaubwürdig für den Eingang der Húsdrápa; auch andre auf den Dichtermeth bezügliche Verse im nemlichen Capitel der Skálda sind solche Liederanfänge.

doch nur Rünen des Stils von der Oberfläche geschöpft. Diese rein äußerlich gewordene Handhabung der Götternamen und Sagenbezüge hat es auch möglich gemacht, daß die Skáldensprache mitsammt diesen in christlicher Zeit fortwährend in Übung bleiben und das Lehrbuch für die mittelalterlichen Jünger der Dichtkunst auf die Grundlage einer umfassenden Sammlung heidnischer Götterſagen gebaut sein konnte [1]. Bei allem dem ist nicht zu glauben, daß einer so lang und emsig gepflogenen Übung die tiefer greifende Wurzel gefehlt habe. Was seit unvordenklicher Zeit von Göttern und Helden gesungen war, was im Glauben und Gedächtnis der Dichtenden fortlebte, das durfte, auch wenn der Gesang in neuen Formen auf Männer und Ereignisse der bewegten Gegenwart sich geworfen hatte, doch nicht gänzlich aus dem Liede verschwinden, die altehrwürdigen Erinnerungen wurden fort und fort angeklungen, nicht bloß, weil sie dem Ausdruck Glanz und Würde liehen, sondern auch, weil sie, nach forterbendem Gefühl, dem Zweck und Gegenstand des Gedichtes eine innere Weihe gaben.

Zu näherer Verständigung kann ein Lied dienen, dessen erhaltene Bruchstücke in den Übergang der einfacheren zu der künstlichen Dichtweise fallen, die alten Biarkamál, worin bereits die von der jüngern Edda als Rünen bezeichneten Umschreibungen des Goldes aufgewiesen wurden. Dieses sagenhaft berühmte Lied ist ein Aufruf an die Dienstmänner des Dänenkönigs Hrólf Kraki, um sie zu dem androhenden Kampfe zu wecken, in dem er mit ihnen untergeht. Hrólf Kraki ist derjenige Held der nordischen Sagenzeit, in welchem der dichterische Königsname Mildingr [2] (der Freigebige) zur leuchtendsten Erscheinung kommt [3]. Er ist der Milding der Mildinge, seine Sage ist die der Königsmilde. Von ihm sagte man, daß er sich nie zweimal um etwas bitten ließ [4]; das eroberte Gold theilt er an seine Kämpen

[1] Wie man das den Schülern zurechtsetzte, s. Sn. 88 (Arn. 224 f.).

[2] Sn. 190. Fornald. S. 3, 477. 492. Vgl. Sn. 156: „briotr gullzins."

[3] Sn. 150 (Arn. 392): „Konúngr einn í Danmörk er nefndr Hrólfr Kraki, hann er ágætastr fornkonúnga, fyrst af mildi ok fræknleik ok lítillæti." (Vgl. Fornald. S. 1, 101, 1 u.)

[4] Saxo 2, 80: „Ferunt autem illum quicquid præstare posceretur, primæ supplicationi prompta liberalitate tribuere solitum, nec unquam ad secundam petentis vocem distulisse rogatum."

aus[1]; die Goldringe, die er an ihren Arm gestreift, machen ihren Schwertschlag gewichtiger im Kampfe für ihn[2]; um von ihnen die Übermacht verfolgender Feinde abzuwenden, streut er eine Fülle Goldes auf den Weg, daß weithin das Feld erglüht, und davon heißt das Gold in der Dichtersprache Krakis Saat[3]. Leuchtet in solcher Art die ganze Heldenbahn dieses Königs von ausgestreutem Golde, so ist es auch angemessen, daß im Weckesang zum Kampfe für den rückhaltlosen Spender das Gold in allen dichterischen Namen spielt: als Glasis (des Äsenhaines) Goldlaub, Sifs Haupthaar, Freyjas Zähren, Idis und Thiassis Rede, Fenjas Arbeit, Fafnis Lager, Granis schmucke Bürde, des Rheines Rotherz, der Niflunge Hader u. s. f.[4] Diese dichtgedrängten Mah-

[1] Ebd. 35: „Cepit opes, inter dignos partitus amicos u. s. w.
Cui nil tam pulchrum fuit, ut non funderet illud,
Aut charum, quod non sociis daret, æra favillis
Assimilans.

[2] Ebd. 36: „.... totosque auro densate lacertos,
Armillas dextræ excipiant, quo fortius ictus
Collibrare queant et amarum figere vulnus.“
Ebd. 37 f.:
„Ut videat quisquis congesta cadavera lustrat,
Qualiter acceptum domino pensavimus aurum.“

[3] Sn. 153 (Arn. 396 f.): „Þeir hliopu á hesta sína, ok riða ofan á Fýrisvöllu; þá sá þeir, at Aðils konúngr reið eptir þeim með her sinn alvápnaðan, ok vill drepa þá. Þá tók Hrólfr Kraki hœgri hendi gullit ofan í hornit, ok söri allt um götuna; en er Svíar sá þat, hlaupa þeir or söðlunum, ok tók hverr slíkt er fékk u. s. w. Af þessi sök er gull kallat sáð Kraka eða Fýrisvalla.“ In den folgenden Liederstellen: „Fýrisvalla-fræ (vgl. Sn. 128. Arn. 336) u. s. w. liosu Kraka-barri (lucida Krakii segete)“. Fornald. S. 1, 92: „hann sáir nú gullinu víða í götuna, þar sem þeir ríða um alla Fýrisvöllu, svá at göturnar glóa sem gull.“ Saxo 2, 35: „Qui Sirtvallinos auro conseverat agros.“ Vgl. ebd. 30.

[4] Sn. 154 (Arn. 400 f.). Fornald. S. 1, 111 f. Die drei Strophen, deren Inhalt diese Goldnamen bilden, sind zwar nirgends, als in Skálda, erhalten (vgl. Fornald. S. 1, XII); es heißt aber dort ausdrücklich: „Í Biarkamálum enum fornum eru töð mörg gulls heiti; svá segir þar u. s. w. (nur in der Upsal. Hdschr., Arn. 2, 432, fehlt „enum fornum“). Bei Saxo, der 2, 38 bemerkt: „Hanc maxime exhortationum seriem idcirco metrica ratione compegerim, quod earundem sententiarum intellectus danici cujusdam carminis compendio digestus, a compluribus antiquitatis peritis memoriter usurpatur,“ schimmert von den „gullsheiti“ nichts hindurch, obgleich die

nungen an so Vieles aus der Götter- und Heldenwelt geben aber dem Liede nicht bloß einen reichen Redeschmuck, sondern auch eine feierliche, beschwörungsartige Wirkung. Mit demselben hat dann noch im Jahr 1030 der Skálde Thormód das Heer eines andern freigebigen Königs, Ólafs des Heiligen, auch zur letzten Schlacht bei Stiklastad, lautsingend geweckt und es bedünkte die Männer wohl gewählt zu sein [1].

In den bisher besprochenen Rúnen des skáldischen Ausdrucks wird das Mythische, wenn auch nicht ohne Ahnung seiner Bedeutsamkeit, doch nur obenhin angestreift; viel innkräftiger wirkt dasselbe auf einer andern, in höheres Alterthum reichenden Stufe seiner Verwendung, in den eigentlichen Beschwörungs- oder Zauberliedern, den Galdern. Der Sprecher des Rúnatal rühmt sich, nachdem er einen Trunk aus Ódhrörir gethan, die Lieder zu wissen, die nicht Herrschersfrau noch Mannessohn könne, und er zählt sie, je mit Angabe ihrer Wirkung, nach einander

Beweise der Freigebigkeit und Goldverachtung Hrólfs nicht fehlen. Heimskr. 2, 584 f. nennt auch „Biarkamál en forno," gibt aber nicht die „gullsheiti," sondern zwei andre Strophen, die jedoch nur als Anfang (upphaf) des Liedes bezeichnet sind (werden darin zuerst die Schweden geweckt: „Adils of sinnar", Bar. „Svíar"? Vgl. Fornald. S. 1, 110. Steph. Not. 82). Saxos „danicum carmen" muß in einer großen Wechselrede zwischen (Bödvar) Biarki und Hialti bestanden haben, erinnernd an das letzte Schlachtgespräch Rolands und Olivers, von denen dann bei Hastings gesungen wurde, wie Biarkamál bei Sticklestad. Die heiti, zumal in dieser Fülle, können Ausschmückung eines älteren, einfacheren Liedes sein, sind dann aber um so bezeichnender für die Entwicklung des skáldischen Stils.

[1] S. Olafs hins helga C. 220 (Heimskr. 2, 384. Vgl. S. Ol. h. helg., Christ. 1853, 207 f. Ol. S. h. helg. udg. af Keyser og Unger, Christ. 1849, 66): „enn er hann [Olaf] vaknar, þá rann dagr upp. Konúngi þótti heldr snemt at vekja herinn. Þá spurði hann hvar Þórmóðr skáld væri u. s. w. Konúngr segir: tel þú oss kvæði nockot; Þórmóðr settiz upp ok kvað hátt miök, svá at heyrði um allan herinn, hóf upp Biarkamál en forno, ok er þetta upphaf u. s. w. Þá vaknaði liðit, enn er lokit var kvæðino, þá þöckuðo menn hönom kvæðit, ok fannz mönnom mikit um, ok þótti vel tilfundit (Biörn 2, 379: „tilfundinn, electus"), ok köllodo kvæðit hûskarla-hvöt (vgl. Sn. 172: „hird-menn ok hûskarla höfdingja"); konúngr þackaði hönom skemtan sína, ok tók gullhring, er stód hálfa mörk, ok gaf hönom. Þórmóðr þackaði konúngi giöf sína, ok mælti: gódan eigom ver konúng."

auf, achtzehn an der Zahl [1]. Während dem ersten, Hilfe (hialp) genannt, die umfassende Kraft beigemessen wird, in allen Anliegen, Kümmernissen und Schmerzen zu helfen, vermögen die übrigen im Besondern, ärztlich zu heilen, Feindeswaffen stumpf zu machen, Fesseln zu sprengen, Geschoß im Fluge zu hemmen, Flamme zu löschen, Haß unter Männern zu versöhnen, Wind und Woge zu sänftigen, Krieger frisch und heil zur und aus der Schlacht zu führen, Frauenneigung zu gewinnen u. a. m. Daß hier unter Liedern gesungene Zauber, Galder, verstanden sind, ist bei einem derselben ausdrücklich, bei andern durch den Gebrauch des Zeitworts gala bezeugt [2]. Durchgehends aber wird galdr und gala von den neun Zaubersegen gebraucht, die in einem andern Eddaliede, „Grôu-galdr," eine aus dem Todesschlaf geweckte Mutter ihrem Sohne singt: gegen gefährlichen Stromfall, wider weglagernde Feinde und zur Besänftigung derselben, zur Sprengung der Fesseln, zur Stillung der hochgehenden See, gegen Frost auf hohem Gebirge, gegen Spuk des todten Christenweibs, zur Gewandtheit in Wechselrede u. s. f. [3] Während Rûnatal nur die bezweckte Wirkung der Gesänge angibt, wird von Grôa je die kurze Formel selbst ausgesprochen, doch nicht in der Absicht, daß der Unterwiesene, wie es im Rûnatal gemeint ist, mit diesen Formeln in künftigen Fällen selbst Beschwörung übe, sondern in einer Reihe feierlicher Wünsche, die ihm, dem Sohne von der Mutter, ein für allemal als Reisesegen auf seinen Lebensweg mitgegeben werden; das Lied vermittelt auch den Übergang zwischen Zaubersang und Lehre, galdr und mâl, deren Formverwandtschaft näher zur Sprache kommen wird. Nicht bloß das Zauberfingen überhaupt stammt aus altheidnischer Zeit, auch einzelne der aufgezählten

[1] Sæm. 28, 9 ff. Andrer neun von einem urweltlichen Riesen, Odins Oheim von Mutterseite, erlernter Hauptlieder (fimbulliod, ebd. 3; vgl. über fimbul Myth. 785) wird vorher erwähnt ohne Bezeichnung ihrer Art und Wirksamkeit.

[2] Sæm. 29, 15: „Þat [liod] kann ek it siöunda u. s. w. Þann kann ek galdr at gala." 29, 12: „svá ek gel." 29, 18: „undir randir ek gel." 30, 23: „gôl u. s. w. gôl hann."

[3] Sæm. 97 ff. Darin die Ausdrücke 97, 5 f.: „Galdra Þá mer gal u. s. w. „Þann gal ek Þer fyrstan" und so durch alle neun; 99, 15: „meðan ek Þer galdra gôl." Über Grôugaldr und dessen Verhältnis zu Rûnatal vgl. Simrock, Edda 387. Hieher gehören auch die gleichartigen Rûnenzauber in Rigsmâl 33. 40 ff.

Galder berühren ſich mit merkwürdigen Gebräuchen des germaniſchen Heidenthums. Von ſeinem eilften Liede ſagt der Sprecher im Rûnatal: „Wenn ich zur Schlacht die Freunde führen ſoll, ſing' ich laut unter die Schilde (Sæm. 29, 19: „undir randir ek gel"), ſie aber fahren mit Siegesmacht heil zum Kampfe, heil aus dem Kampfe, kommen heil wo irgend her"; damit vergleicht ſich der altgermaniſche Schlachtgeſang unter die vorgehaltenen Schilde, deſſen weiſſagender Klang auch galderhaft ermuthigend oder ſchreckend wirkt [1]. Das dreizehnte Lied war ein feſtmachender Segen zur heidniſchen Taufe [2]; mit dem achten, durch welches, wo Feindſchaft unter Männern erwächſt, dieſe ſchnell ausgeſöhnt wird, mag ein Vorbild der ſtabgereimten Sühn- und Sicherheitsformeln (trygðamâl) gemeint ſein, die als Gegenſtand einer beſondern Kenntnis angeſehen und in denen feierliche Verwünſchungen des Friedebrechers galderartig ausgeſprochen waren [3]. Nach andrer Seite hat ſich bei allen germaniſchen Völkern aus der heidniſchen Zeit in die chriſtliche, noch jetzt nicht völlig außer Übung, eine große Zahl von meiſt gereimten, ſelbſt noch manche Spur des Stabreims aufweiſenden Segenſprüchen

[1] Tac. Germ. 3: „Sunt illis hæc quoque carmina, quorum relatu, quem baritum [a. barditum] vocant, accendunt animos futuræque pugnæ fortunam ipso cantu augurantur . terrent enim trepidantve, prout sonuit acies; nec tam voces illæ quam virtutis concentus videntur. affectatur præcipue asperitas soni et fractum murmur objectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox repercussu intumescat." Die Stelle des Rûnatal ſtimmt nun auch für die Leſung barditum, Schildgeſang; vgl. Sn. 216 unter den skiöldsheiti: „hlæbarðr, barði" (Wackernagel, Geſchichte der deutſchen Litteratur S. 9. Grimm, d. Wörterb. 1, 1121; für baritum Ammian. 31, 7). Über die Art des altnord. herôp (Fornald. S. 1, 382. 2, 191) erhellt nicht Näheres. (Zu „lângvini" vgl. Gr. 2, 636. Tac. Germ. 7: non casus nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiæ et propinquitates.")

[2] Sæm. 30, 21: „ef ek skal þegn ûngan verpa vatni á." Vgl. Fornald. S. 1, 148: „vatni ausinn með Sigurðar nafni." 1, 251: „ok var sveinninn vatni ausinn ok nafn gefit." 1, 430: „var hun síðan vatni ausin, ok köllud Hervör." 2, 162: „vatni ausinn ok nafn gefit." Münter 154 f. Myth. 559. [Vgl. 3, 244 ff. K.]

[3] Grágás, Havn. 1829. Th. 2, S. 170 (Trigþa-mâl, formulæ fidem et fœdus constituendi). Heiðarvíga S. (Sagabibl. 1, 46 bis 48). Grettis S. C. 26 (Marcuss. S. 146): „Hafur het Madur u. ſ. w. Orda-Madur mikill: Thesse sagde fyri Gridum med mikilli Röksemi." (Vgl. Rûnatal Str. 9.) Niala S. C. 50: „láta dynja stefnu." Rechtsalt. 39. 54.

fortgepflanzt[1], die in den Gegenſtänden, worauf ſie gerichtet ſind (Feuer-, Waffen-, Wundſegen, ſolche wider Krankheiten, Zauber u. A.), mit den altnordiſchen Galdern mehrfach zuſammentreffen und, da ſie nach Form und Inhalt zum Theil noch leidlich erhalten ſind, auch über die Beſchaffenheit jener näheren Aufſchluß geben können. Sie ſollen hiezu ſoweit benützt werden, als es ſich um die Kennzeichnung des durch Odins Gabe geweckten Dichtergeiſtes handelt. Indem die Beſchwörung Kräfte in Anſpruch nimmt, welche außerhalb des menſchlichen Vermögens liegen, knüpft ſie je mit denjenigen göttlichen oder dämoniſchen Weſen Verbindung an, von denen der bezweckte wohlthätige oder verderbliche Einfluß erwartet wird. Es geſchieht dieß theils durch unmittelbaren Anruf, mehrentheils aber durch Ausheben einer verwandtſchaftlichen Beziehung des gegebenen Falles zum Erſcheinen und Wirken jener übermenſchlichen Mächte.

Vielfach werden in deutſchen Segen Tageslicht und Sonnenſchein als heilkräftig angerufen oder zur Beſchwörung beigezogen[2]. „Grüß' dich Gott, vielheiliger Tag!" beginnt ein Fieberſegen; der Tag wird angerufen, daß er dem Kranken all ſein Weh abnehme. In den Schluß eines Viehſegens ſind dieſe Formeln gerathen: „Ich beſchwör' euch heut, alle böſe Ding', bei dem heiligen Tag und bei dem heiligen himmliſchen Heer und bei dem heiligen Sonnenſchein und bei der heiligen Erden." Der Wurm (Beingeſchwür) wird ſo beſchworen: „Wurm, ich beſchwör' dich bei dem heiligen Tagſchein, ich beſchwör' dich bei dem heiligen Sonnenſchein;" oder: „Ich tödt' dich, Wurm, bei dem Aufgang der heiligen Sonnen." Anderwärts wird das kranke Geſchöpf angeredet: „Auch ſegne ich dich mit der Sonnen und dem Mond, die am Himmel umhergehn." Bedeutſam iſt folgendes Gebet zur Heilung eines abzehrenden Kindes: „Grüß' dich Gott, du heiliger Sonntag! ich ſeh' dich dort herkommen reiten; jetzund ſteh' ich da mit meinem Kind und thu dich bitten, du wolleſt ihm nehmen ſeinen Geiſt (vgl. Pſ. 51, 12 f.) und wolleſt ihm wiedergeben Blut und Fleiſch." Dabei die Vorſchrift: „Das thu drei Sonntag einandernach vor der Sonnen Aufgang und

[1] Beſonders ergiebig ſind Mones Sammlungen deutſcher Segen im Anzeiger 3, 277 ff. und 6, 459 ff. Eine lehrreiche Zuſammenſtellung ſolcher Formeln von den angelſächſiſchen an bis in die neuere Zeit, mit Inbegriff ſchwediſcher und däniſcher, Myth. 1ſte Ausg. Anh. CXXVI ff.

[2] [Vgl. B. 3, S. 245 f. K.]

ſteh mit ihm unter eine Thür oder Laden gegen der Sonnen Aufgang, leg' dem Kinde den Kopf auf den linken Arm und ſetz' ihm den rechten Daumenfinger ins Herzgrüblein, weil du es ſegneſt, und ſegne es dreimal aufeinander!" Dieſen Bezug des aufſteigenden Tages zur Krankenheilung, zur Bekleidung des Geiſtes mit einem neuen, kräftigern Leibe, erläutert noch beſonders ein andrer Segen gegen die Schwindſucht, der auch an drei Morgen und zwar beim neuen Monde gebetet werden ſoll: „Geh auf, Blut und Fleiſch, Mark und Bein! blüh' und gedeihe, wachs und geh auf, wie die heilige Sonn' und der Mond aufgeht an dem Himmel!" oder auch: „So wahr die Sonne heut an dem heiligen Freitag aufgeht" [1]. Es ſtellt ſich klar heraus, daß die Heilung und Wiedergeburt, die von der aufgehenden Sonne, vom zunehmenden Monde kommen ſoll, eine ſympathetiſche iſt; keine Wiſſenſchaft des Heilens war ausgebildet, das Übel war eine dunkle, feindliche Gewalt, man ſprach zum Leidenden: „Ich weiß nit, was dir iſt und gebriſt" (Anz. 6, 471. Nr. 29 f.), der Hilfbedürftige fand ſich an unerforſchte Naturkräfte verwieſen, in denen er ein göttliches Walten ahnte und die ihm ein Verhältnis zu ſeinem Anliegen darboten; Sonne und Mond in Aufgang und Zunahme waren ihm nicht bloße Gleichnisbilder der Erneuung und des Gedeihens, ihr Einfluß auf irdiſches Wachsthum war erkannt, die erfriſchende Wirkung des Morgenlichts und der Morgenluft, die Beſchwichtigung, die damit auch dem Kranken zugeht, war empfunden, durch den Anruf aus dem Innerſten ſuchte man mit den wohlthätigen Geſtirnen in Berührung zu kommen und den Gegenſtand, den man ihnen empfahl oder mit ihnen ſegnete, ihrer eigenen Verjüngung und ihrem ſicheren Fortſchritt anzuknüpfen; in ſolcher Hoffnung hielt die Mutter ihr krankes Kind dem aufleuchtenden Tag, dem erſten Sonnenſtral entgegen, der das bleiche Antlitz röthete. Das rege Naturgefühl äußert ſich hier noch im ſichtlichen Zuſammenhang mit dem heidniſchen Glauben an eine in dieſen hilfreichen Himmelslichtern lebendige Perſönlichkeit; der vielheilige Tag wird gegrüßt und angefleht,

[1] Die bis hieher benützten Segen ſind aus Handſchriften vom Ende des 16ten und Anfang des 17ten Jahrhunderts abgedruckt im Anzeiger 3, 282, Nr. 16. 6, 467, Nr. 18. 462, Nr. 9. 472, Nr. 31 (hier dem Heiland ſelbſt in den Mund gelegt). 471, Nr. 28. 459, Nr. 1 (vgl. 3, 287, Nr. 31). 461 f., Nr. 6. 7.

wie Sigurdrifas Spruch, als ſie dem Sigurd das Methhorn reicht, mit Gruß und Gebet zu Dagr und Dags Söhnen anhebt (Sæm. 194, 3: „heill Dagr, heilir Dags synir!“); und den heiligen Sonntag, d. h. ſonnenhellen Tag, ſieht der Grüßende heranreiten, wie nach Vafthrúdnismál Skinfaxi, das Roſs mit ewig leuchtender Mähne, den klaren Dagr, Dellings Sohn, über die Erdenſöhne hinführt (Sæm. 32, 11 f. 34, 24 f. Sn. 11), auch Sól, die ſtralende Göttin („Sólu, skînanda goði“), ihr Geſpann hat (Sæm. 45, 37 f., vgl. 34, 22 f. Sn. 12) [1].

Die Sympathie der Segen erſtreckt ſich aber auch über den unmittelbaren Anruf hinaus in das mythiſche Gebiet auf die Weiſe, daß ein vorbildliches Begebnis aus der Götterwelt, chriſtlich umgeſtaltet aus der heiligen Geſchichte, aufgeſtellt wird, bei welchem ein höheres Weſen Worte der Segnung oder Beſchwörung ausſpricht; die Formel aus geweihtem Munde oder auch nur die feierliche Erinnerung an einen ſolchen Vorgang gilt dann als fortwirkend auf jeden ähnlich gearteten Fall des täglichen Lebens. Obenan tritt hier der altthüringiſche Segen wider Verrenkung: „Phol und Wôdan fuhren zu Holze, da ward dem Fohlen Balders ſein Fuß verrenkt; da beſchwur [2] ihn Sinthgunt und Sunna, ihre Schweſter; da beſchwur ihn Fria und Volla, ihre Schweſter; da beſchwur ihn Wôdan, wie er wohl konnte, ſo die Beinrenke, wie die Blutrenke, wie die Gliedrenke: Bein zu Beine! Blut zu Blute! Glied zu Gliedern, als ob ſie geleimt ſeien!“ [3] Die wenn auch verkümmerte Fortdauer dieſer Beſchwörung iſt für Schweden mit den Götternamen Oden und Frygge, für Norwegen und Schottland als auf einen Ritt des Heilands bezüglich aufgewieſen [4]. Das merkwürdige alte Stück führt in einen Kreis von Gottheiten, welche zum bedeutendern Theil auch dem nordiſchen Götterhimmel angehören, und berührt ſich insbeſondre mit dem Eddamythus von Baldr. Beim Leichenbrande dieſes

[1] Nach Fornald. S. 2, 7 waren Dagr, Dellings Sohn, und Sól, Mundilfaris Tochter, ein Ehepaar.

[2] „Biguol,“ das altn. gala.

[3] J. Grimm, Über zwei entd. Geb. u. ſ. w. Berlin 1842. Myth. 1181. Haupts Zeitſchr. 2, 189. Frûa oder Fria, vgl. Wackern. Leſeb. 1, Vorr. X. Voli, ein bösartiger Zauberer, Fornald. S. 2, 365 ff. 375: „med göldrum“, „galdrarumr.“ Sn. 211a, 3: „Voli.“ Arn. 554 ob.: „Vali.“

[4] Myth. 1181 f.

Gottes wurde ſein Roſs mit allem Reitzeug auf den Scheiterhaufen geführt (Sn. 67, vgl. 18. Arn. 178). Dem Tode des allgeliebten Odinsſohnes waren ſchlimme Anzeigen vorangegangen, zumal ſeine eigenen ſchweren Träume, worüber alle Äſen und Aſynjen, vor allen ſeine Mutter Frigg, beſtürzt ſind und deren Bedeutung zu erkunden Odin ſelbſt in die Unterwelt hinabritt und dort eine todte Vala mit Beſchwörungsſang weckte (Sæm. 93 f., beſ. 94, 9: „nam hann vittugri valgaldr kveða“, vgl. Sn. 64. Sæm. 6, 36); nun iſt auch das Straucheln des Roſſes ein Unglückszeichen [1], noch mehr wenn das Thier gelähmt wird; überhaupt ſoll die Fahrt Balders, des Lichtgotts, nicht gehemmt ſein; hier iſt alſo die Sorge der Himmliſchen dringend angeſprochen (Myth. 205). In der Reihenfolge der Beſchwörenden zeigt ſich eine Steigerung, voran die Frauen, denen überhaupt ja geheime Kunde zukommt, unter ihnen erſt Sinthgunt und Sunna, als Schweſtern und durch wörtliche Stammverwandtſchaft (Graff 6, 234: „sindôn, ire, proficisci.“ 231: „sind, m. Weg, iter.“ Vgl. Myth. 285. 667) gleichartig, wandelnde Himmelslichter, beide vielleicht die Sonne [2] nur auf verſchiedenem Stand, alſo mehr noch göttliche Naturmächte, dann auf höherer Stufe Fria und Volla, hier Schweſtern, altnordiſch Frigg, Odins Gemahlin und Baldrs Mutter, mit Fulla, ihrer jungfräulichen Dienerin und Vertrauten („eskimey“ Sæm. 39. Sn. 36 f. Thôr 148 f.); den Ausſchlag gibt endlich Wôdan, „wie er wohl konnte“ [3], der „große Galdervater,“ wie Odin auf ſeinem Beſchwörungsritt nach Niflhel genannt wird [4]. Daß Sunna im Geleit ihrer Schweſter darum mitthätig

[1] Volksl. Nr. 114, 1 f. Myth. 1067. Die nordiſche Überlieferung gedenkt dieſes Vorzeichens nicht, der Mythus von Baldrs Tod iſt aber in der proſaiſchen Edda umſtändlich berichtet und dieſe ſelbſt gibt die vereinzelte Strophe eines nicht mehr vorhandenen Liedes im liodahâttr (Sn. 68. Arn. 180). Sie antwortet auf eine Frage in Vegtamskv. (Sæm. 95, 17. Vgl. Simrock, Edda 359). Sæm. 185, 24: „Þat er fâr mikit, ef Þû fœti drepr, Þars Þû at vîgi vedr.“

[2] Altn. sôl; sunna mehr dichteriſch. Sæm. 49, 16 zwar: „hvê sunna heitir?“ darauf aber 17: „sôl heitir med mönnom, en sunna med godom“. Sn. 177. 223a: „sôl ok sunna.“

[3] „Thu biguolen uuodan so he uuola conda.“ J. Grimm, Üb. zwei entd. Ged. 17 ſtellt hiezu Sæm. 138, 26: „Þvîat han betr kunni.“

[4] Sæm. 94, 7: „gein stôrum galdrsfödur“ (vgl. Munch 56, 3: „ok galdrs födur gôl um lengi“. 196a).

ſei, weil es ſich um eine Gefährdung des Lichtäſen handelt, ließe ſich ſchon annehmen, im Zuſammenhang dieſes Spruchweſens aber wird ihre Betheiligung auch hier eher durch den Glauben an die allgemeine Heilkraft des Sonnenlichts zu erklären ſein. Auch in einem anderartigen Falle, wobei Wodan und Frea behilflich einſchreiten, bei der feierlichen Namen- und Siegverleihung an die Winiler, iſt die aufgehende Sonne in Mitwirkung gezogen [1]. Übrigens zeugt die Aufbietung ſo zahlreicher und ſelbſt der höchſten Gottheiten zur Hilfe für Baldrs Roſs von der großen mythiſchen Bedeutung, die dem Strauchеln desſelben zukam; und wenn dann all dieſe Götterkräfte zur Pferdeheilung oder gegen Verrenkungen überhaupt verwendet werden, ſo ergibt ſich eben hieraus, daß nicht dieſes irdiſche Heilbedürfnis die Erdichtung eines Vorgangs in der Götterwelt herbeiführte, ſondern daß man zum Behuf desſelben in die ſchon vorhandene reichgeſtaltete Baldersſage hinaufgriff, die freilich, wie alle mythiſche Darſtellung, ihre Sinnbildſprache ſelbſt wieder den Meinungen und Gebräuchen des Volks entnommen hatte [2].

Wie der Segen aus dem Mythus, ja aus einem beſtimmten Mythenliede geſchöpft wird, dazu gibt nun Rûnatal mit ſeiner fünfzehnten

[1] In der bekannten Erzählung bei Paul. Diac. 1, 8 ſagt Wodan: „se illis victoriam daturum, quos primum oriente sole conspexisset;“ Frea gibt den Rath: „Winilorum mulieres solutos crines erga faciem ad barbæ similitudinem componerent, maneque primo cum viris adessent, seseque a Wodan videndas pariter e regione, qua ille per fenestram orientem versus erat solitus adspicere, collocarent u. ſ. w. Quas cum conspiceret oriente sole, dixisse: Qui sunt isti Langobardi? tunc Fream subjunxisse, ut quibus nomen tribuerat, victoriam condonaret, sicque Winilis Wodan victoriam concessisse“ (Myth. 122). Brynhild ruft um Sieg zuerſt den Tag und ſeine Söhne an, Sæm. 194, 3; daß die Germanen nicht vor erneutem Mondlicht die Schlacht beginnen wollten (Cäſar 1, 50. Plutarch C. 19: „πρὶν ἐπιλάμψαι νέαν σελήνην.“ Vgl. Tac. Germ. C. 11. Myth. 675 f.), fällt auch hieher.

[2] So die ganze Schilderung des Leichenbrands in der j. Edda. Der Zauberſpruch zur Heilung kommt auch in einem Thôrsmythus vor, Sn. 110: „Þá kom til völva sû er Gróa hêt u. ſ. w. hon gôl galdra sîna yfir Þôr, til Þess er heinin losnaði.“ Von daher iſt wohl der Name auf die galderſingende Mutter im Grôalied übertragen; ebenſo Fornald. S. 3, 241 eine zauberkundige „Gróa völva;“ der mythiſche Name gereichte weiſen Frauen zur Weihung.

Ziffer einen lehrreichen Beleg: „Das Lied kann ich, das Thiodrörir ſang vor Dellings Thür: Kraft ſang er den Äſen, Frommen den Vanen, Gedanken dem Hroptathr (Odin)[1]. Thiodrörir, Volkwecker (wie ôdrœrir Sangwecker), ſingt vor Dellings Thür, d. h. bei Tagesanbruch, denn Dellingr iſt der Vater Dags (Sæm. 34, 25. 91, 24. Sn. 11) und der Tag erwächſt vom Dämmerlicht[2]. Zum Aufruf in der Frühe, der an Äſen und Alfe, an den Äſenvater ſelbſt ergeht, iſt kein Andrer ſo eigens beſtellt, als Heimdall, der Wächter der Götter (Sæm. 41, 13: „vörðr goða“; Sn. 104: „vörð goða“; vgl. Sæm. 85, 28: vörðr með goðom“) auf den Himmelbergen (Himinbiörg, Sæm. 41, 13. 92, 26. Sn. 21. 30), deſſen Namen: der weiße Äs (Sæm. 72, 17: „hvîtastr Âsa“. Sn. 104: „hvîta âs“), der Goldgezahnte (Gullintanni Sn. 30), wie der ſeines Roſſes: Goldzopf (Gulltoppr, Sæm. 44, 30. Sn. 18. 30. 66. 105. 214; vgl. Myth. 623), das Morgenlicht bezeichnen, der weniger Schlaf, als ein Vogel, braucht, deſſen Hornlaut in allen Welten gehört wird (Sn. 30) und die Götter auch noch am letzten Tage weckt (Sæm. 8, 47. Sn. 72); er iſt Thiodrörir, wenn auch in der jüngern Edda nicht ſo benannt. Dieſe gedenkt dagegen zweimal eines, jetzt verlornen, Liedes: Heimdallar galdr (Sn. 30: „segir hann sialfr î Heimdallar galdri“. 104: „um þat er kveðit î Heimdallar galdri“) und führt daraus eine Doppelzeile an, welche zeigt, daß es im galdralag verfaßt war[3]. In derſelben ſpricht Heimdall

[1] Sæm. 30, 23: „Þat kann ek it fimtånda, er gôl Þiodrœrir (dvergr) for Dellings durum: afl gôl hann Åsom, en Álfom frama, hyggju Hroptatŷ.“ „Dvergr“ iſt offenbar eingeflickt; in den Verzeichniſſen der Zwerge ſteht kein Thiodrörir (Sæm. 2, 10 ff. Sn. 15 f.) Die Zeile iſt nach dem Räthſelliede (Fornald. S. 3, 468 ff.) zu beſſern, wo ſie fünfmal lautet: „fyri Dellings dyrum.“ [Vgl. Lünings Edda S. 294. K.]

[2] Nach der Regel der patronymiſchen Ableitung wäre Dellingr, aſſimiliert aus Deglingr (vgl. Fornald. S. 1, 469, 2: „döglings“; Sn. 192: „Dagr, er Döglingar eru frâ-komnir“), umgekehrt der Sohn Dags (Myth. 697. Gr. 2, 353. 3, 351); es macht ſich aber hier, wie auch ſonſt bei -lingr, mehr die Verkleinerung (Gr. 2, 364 f. 3, 683) geltend, Dellingr iſt der mindre, dämmrige Tag.

[3] Sn. 30 (Arn. 102): „nîu em ek mœðra mögr, nîu em ek systra sonr“ (vgl. Sæm. 118, 34 bis 36. Sn. 104: „son nîu mœðra“), ſ. S. 212 f. Heimdalr, dem überall der Anfang und Aufgang (auch derjenige der Stände, Sæm. 100 ff., vgl. 1, 1) angehört (Thôr 20), ſingt hier ſeinen eigenen räthſelhaften Urſprung (vgl. Sæm. 118, 34: „varð einn borinn (1 årdaga).

ſelbſt, und wenn man ebenmäßig, was von Thiodröris Galder berichtet iſt, von der dritten Perſon in die erſte überträgt („gôl hann“ in „gel ek,“ wie Sæm. 96, 6 ff.), ſo könnte damit ein weiteres Stück von Heimdals Sange gefunden ſein. Zu welchem Zwecke Thiodröris Lied, ſei es nun bloß dem Sinne nach oder mit Wenigem wörtlich angeklungen, ſich wirkſam bewähren ſoll, iſt in Rûnatal nicht, wie bei den andern Ziffern, ausdrücklich angegeben, aber es iſt genug geſagt, um erkennen zu laſſen, daß es ſich um eine Segnung für den angehenden Tag handelt; was Âſen und Lichtâlfen vom Mund eines Gottes zum Morgengruße geſungen war, das muſte für jedes, auch das menſchliche Tagwerk gedeihlich bedünken, und man darf dieſe Stimme aus der Götterwelt für den höchſten aller Tages- und Sonnenſegen erklären. Es fragt ſich, ob Heimdals Galder, Thiodröris Lied, nicht den Morgen der vollendeten Schöpfung, den Beginn des von Götterkraft und Odins Geiſte getragenen Alllebens, anfang und ſegnete (ſ. S. 239, Anmerk. 3).

Dem deutſchen Segen für Balders Fohlen ſteht in der alten Handſchrift ein andrer voran, zur Löſung der Feſſeln eines Kriegsgefangenen, gleichfalls mit mythiſchem Eingang: „Vormals ſaßen Idiſe, ſaßen her und hin, einige hefteten Hafte, einige hielten das Heer auf, einige pflückten an den Ketten (und ſangen): Entſpring den Haftbanden, entfahr den Feinden!“ [1] Die Frauen, welche hier binden und entbinden, gehören, wie auch der Ausdruck „idiſi“ (ahd. nom. itis, and. idis, agſ. ides, an. dîs) ein gehobener iſt (Myth. 373 f.), zu den geiſterhaften Weſen, die auf manigfache Weiſe, warnend und vorausverkündend, lenkend und zutheilend, günſtig oder feindſelig, ſich mit den menſchlichen Geſchicken befaſſen. Sie begegnen ſich insbeſondre mit den nordiſchen Valkyrien, die über dem Kampfe walten und unter denen zwei zuſammengenannte (Sæm. 45, 36) durch ihre Namen Hlöck (Kette)

[1] Text und Erklärung: J. Grimm, über zwei entd. Gedichte 4 ff. Myth. 1180 (wodurch 373 berichtigt wird). Wackernagel, Leſeb. 1, IX. Graff 1, 745: „khunauuithi.“ „Clûbôdun umbi“ bezeichnet ein leichtes Herumgreifen, denn nicht durch Gewalt der Hände, ſondern durch die Macht des Spruches auch bei loſer Berührung werden die aus Zweigen gedrehten Bänder geſprengt; „hapt“ (m.? Graff 4, 742) entſpricht dem altn. „sprettr mer af fôtum fiötr ok af höndum hapt (Sæm. 29, 12)“ und „haptbandum“ dem altnord. „haptbönd snûa“ (Sæm. 7, 40).

und Herfiötr (Heerfeſſel; Myth. 373. 841), den zwei erſten Gruppen des deutſchen Segens gleichthätig erſcheinen [1].

In die Werkſtätte der Valkyrien öffnet ſich zuweilen dem Wachenden oder Träumenden ein ahnungsvoller Blick; ſo kommt in der däniſchen Baldersſage Hother (altn. Höðr), auf der Jagd im Nebel verirrt, zum Gemach dreier Waldjungfrauen, die ſich als unſichtbar gegenwärtige Lenkerinnen des Kriegsgeſchicks zum Heil oder Unheil ankündigen und ihn vor dem Kampfe mit dem Halbgotte Balder verwarnen, hierauf aber zuſammt dem Gemache plötzlich wieder verſchwunden ſind [2]; Sturlûngaſaga verzeichnet den Traum eines Isländers, der in ein großes Haus zu kommen glaubte, worin zwei blutberegnete Frauen, Gudr und Göndul, ſaßen beim Geſang einer Liedesſtrophe, welche bevorſtehenden Fall der Männer und ſchwere Verwünſchungen androht [3];

1 Ein isländiſches Rûnenzeichen heißt „Herfiötr (vincula bellica)“, Gisl. Brynjulf., Pericul. runolog. 142.

2 Saxo 3, 39: „Eodem forte tempore Hotherus inter venandum errore nebulæ perductus, in quoddam silvestrium virginum conclave incidit, a quibus proprio nomine salutatus, quænam essent, perquirit. Illæ suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur. Sæpe enim se nemini conspicuas præliis interesse, clandestinisque subsidiis optatos amicis præbere successus. Quippe conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu, memorabant.“ Vgl. ebd. 42 f., auch die angelſ. „sigevîf,“ Myth. 402.

3 Sagan af Niâli, Kaupm. 1772, S. 275 ff. C. 48 (Dietrich S. 52 ff. Frauer, die Walkyr. 11 ff.), Str. 3: „sigrvef;“ Str. 9: „er spâr varar springa kunnu;“ Str. 10: „Vel kveðu [Rask, Vejledn. 142 u.] ver um konûng ûngan sigrhlioða fiöld, syngjum [ebd. 131] heilar [cantemus prosperitates]! enn hinn nemi er heyrir â geirhlioða fiöld ok gumum skemti [viros oblectet]!“ V. segi, ernſter und wohl auch echter, vgl. Sæm. 30, 27. Ein Nachklang hievon, auf Ereigniſſe von 1219 (Lex. myth. 533) bezüglich, Sturlûnga Saga, Kaupm. 1817 bis 20, B. 1, Th. 2, S. 9: „Þat dreymði mann î Skagafirði, at hann Þôttist kvama î hûs eitt mikit, Þar sâtto inni konur tvær blôðigar ok reyro âfram, honum Þôtti rigna blôði î liorna. Önnur kvonan kvað: Rôum við ok rôum við, rignir blôði, Gudr ok Göndul, fyrir gumna falli; við skulum râðast î rapta hlið (a. rekka lið), Þar manom blôtaðar ok bölvaðar.“ In der Walkyrienſchaar Sæm. 4, 24: „Gunnr (a. Gudr), Hildr, Göndul.“ Walkyrienſang Str. 5: „Gunnr ok Göndul.“ Bedeutet rôa, rudern, auch die Bewegung des Webens? Auch im Liede der Nialss. Str. 1: „rignir blodi.“ Durch blôtaðr und

dichterisch reich ausgeführt ist ein Gesicht am Tage der Briansschlacht im Jahr 1014, wie ein Mann zwölf Valkyrien nach einem Frauengemache reiten sieht und sie belauscht, als sie dort mit Schwertern und Pfeilen das Gewebe der Schlacht und des Sieges weben, auch den berühmten Gesang ihnen abhört, den sie weissagend dazu anstimmen und zugleich als Siegeszauber zu bezeichnen scheinen, nach dessen Absingung sie, in zwei Schaaren gesondert, hinwegreiten.

Auf solchen Vorstellungen beruht es nun auch, wenn in der deutschen Formel Kriegsgefangenschaft und Erlösung aus derselben von einer traumbildartigen Thätigkeit und Segensprechung versammelter Idise abhängig gedacht sind. Ein späterer deutscher Segen sucht statt des heidnischen Anhalts einen christlichen in der Berufung auf die gelösten Bande des Heilands bei seiner Himmelfahrt [1]. Weder in Rûnatal noch in Grôugaldr knüpft sich die Fesselsprengung an einen mythischen Bezug [2];

bölvaðr sind galderartige Verwünschungen, wie dort durch sigrhliod, geirhliod, heilar, Segnungen angezeigt (Sæm. 28, 7: „blôta“). Vgl. noch einige der Träume Gislis, Tvær Sögur af Gísla Súrssyni. Kiöb. 1849.

[1] Anzeig. 3, 280 f., Nr. 12 (Myth., 1te Ausg., Anh. CXXXIX, Nr. XXI): „Ich breden hude uf den phat, den unser herre Jesus Cristus drat; der si mir also süß und also gut! nu helfe mir sin heilges rosefarbes blut und sin heilge funf wunden, daz ich nimmer werde gefangen oder gebunden u. s. w. daz alle mine bant von mir enbunden werde zu hant, also unser herre Jesus inbunden wart, do er nam die himelfart.“ Auf einem pergamentnen Bruchstück eines lateinischen Psalmbuchs, im Anfang des 13ten Jahrhunderts geschrieben, stehen zwischen Ps. LI und LII (52 und 53) die deutschen Reime: „So din vriunt werde gevangin, so sprich disin salmin! du solt habin den trôst: dan er ane zwiuil wirt erlost“ (Wiggert, Scherflein. Magdeburg 1832. S. 27); es muß damit Ps. 53, 7 gemeint sein.

[2] Ein solcher liegt nicht in den Worten (Sæm. 98, 10. Munch 169, 10): „Leifnis elda læt ek þer fyri legg of kveðna.“ Die übersungen gelassenen, voraus beschworenen Feuer Leifnis sind dichterisch Erzringe; Leifnir steht in Skálda, Sn. 209 a, 1, unter den Namen der Seekönige; vgl. unter den sverða-heiti ebd. 214, 4: „Leifnis-grand“ (grand n. noxa); ebd. 155 ist gesagt: „gull er kallat í kenníngum eldr handar eða liðs eða leggjar“ und 127: „hann [mann] má ok kenna til eignar sinnar þeirrar er hann á, ok svá ef hann gaf“, hiernach Leifnis eldar zunächst des Fürsten, des Mannes Goldringe, dann Arm- oder Beinringe (fyri legg) überhaupt (baugar) bis auf die Ringfesseln. Heimskr. hg. Schöning 6, 96, 168 (S. Ólafs Helga): „leggfiötur, armi compes, annulus aureus“.

da jedoch an keinem von beiden Orten die Formel ſelbſt oder ihr Inhalt angegeben iſt, ſo folgt hiebei ſo wenig, als bei andern der aufgezählten Galder, daß eine ſolche Anknüpfung überhaupt nicht vorhanden war. Odin ſelbſt tritt einmal, bei Saxo, hilfreich zur Befreiung auf, doch nur ſo, daß er ſeinen Günſtling Hadding anweiſt, wenn er demnächſt gefangen werde, die Wächter durch allerlei Mähren einzuſchläfern und dann die Bande zu brechen [1]. Ausgeſprochen mythiſche Grundlage hat Grôas erſter Galder: „ihn ſang Rindr der Rân: daß du über Achſel wirfſt, was dir ſchwer dünkt, ſelber führe du dich ſelbſt!“ [2] Rindr, bei Saxo Rinda, fällt in den Zuſammenhang der Baldersſage; mit ihr erzeugt Odin den Rächer des getödteten Bruders, Vali; für ihre Begegnung mit Rân, der Meeresgöttin, ergeben aber die vorliegenden Mythen keinen erſichtlichen Anlaß. Der Inhalt ihres Sanges kommt mehrfach deutſch ſprichwörtlich vor, in Reinhart Fuchs, in den Lehren des Winsbeke an ſeinen Sohn und in einem alten Volkslied, wo Frau Nachtigall, vom Thau genetzt und von der Sonne getrocknet, allen Sorgenvollen ermunternden Rath ſingt [3]. Hieher iſt von Belang, daß überhaupt ein Sinnſpruch als Zauber verwendbar

[1] Saxo 1, 12. Der „grandævus, altero orbus oculo,“ kein andrer als Odin, ſpricht „hujusmodi carmine“ zu Hading: „Hinc te tendentem gressus profugum ratus hostis impetet, ut teneat vinclis u. ſ. w. at tu custodes variis rerum narratibus imple! eumque sopor dapibus functos exceperit altus, injectos nexus et vincula dira relide!“ Vgl. Fornald. S. 2, 225.

[2] Sæm. 97, 6: „Þann [galdr] gel ek Þer fyrstan, Þann kveda fiölnýtan, Þann gôl Rindr Râni: at Þû of öxl skiotir Þvî er Þer atalt Þickir; sialfr leid Þû sialfan Þik.“

[3] J. Grimm, Sendſchr. üb. Reinh. Fuchs 38 (17 f.): ſwer irhebit daz er niht mac getragen, der muoz ez under wegin lân, als was ez ouh umbe Iſengrînen getân.“ Reinh. F. 54, 800 ff.: „wan wir hören wîſe liute ſagen, ſwer hebet daz er nit mag getragen, der muoz ez lâzen under wegen: des muoſe ouch Iſengrin nû pflegen.“ Wackernagel, Geſch. 179 f. Der Winsbeke (Ausg. v. Haupt) 14, 33: „Sun, hebe daz du getragen maht! daz dir ze ſwære ſî, lâ ligen!“ Volkslied. 52, 7: „und wölcher knab in großen ſorgen leit und er ain ſchwäre burdin auf im trait, der ſoll ſich frewen gen der liechten ſumerzeit, daß im ſein burdin geringeret werd. 8: So han ichs von den weiſen hören ſagen: großen unmuot ſoll man auß dem herzen ſchlagen, man ſoll in under die tiefen erden graben, ain friſchen freien muot des ſoll ain krieger haben.“

ſein ſoll und, wie ein ſolcher, aus der Götterſage abgeleitet wird. Die Wirkung eines Lehrſpruchs kann nur eben in der Lehrkraft liegen; ſie iſt bei den Worten der Rindr nicht beſonders angegeben, verſteht ſich aber als eine das ſorgenſchwere Gemüth entlaſtende und aufrichtende.

In Ernſt und Scherz war es gebräuchlich, Sprichwörter, Gedenkſätze, Redensarten dadurch zu beleben und zu beglaubigen, daß ſie bei beſtimmten Vorkommniſſen und von namhaften Sprechern aus der Fabelwelt oder aus dem wirklichen Leben zuerſt gebraucht ſein ſollten [1]. Dem Spruch aus einer Göttin Munde konnte, zu ſeinem lehrhaften Gehalt, noch beſonders eine zauberiſche Wirkſamkeit zugetraut werden. Aber auch ohne Steigerung des mâl zum galdr gewannen die Worte der Lebensweisheit und des guten Rathes an Nachdruck und Anſehen, wenn ſie ſich als Ausſpruch und Erfahrung höherer Weſen geltend machten. Viele ſolcher Lehren ſind ſo eingerahmt, daß Sigurd ſie von der Valkyrie Sigrdrifa, der Dienerin Odins (Sæm. 196^b ff.), oder von dem ins Schiff tretenden Gotte ſelbſt (Sæm. 184 f.) empfängt. In Hávamál begründet Odin einige ſeiner Lehrſprüche durch mythiſche Beiſpiele aus eigenem Erlebnis, einmal aus ſeinem Abenteuer mit Billings Tochter, einer nicht weiter bekannten Sage, zweimal aus dem mit

[1] Beiſpiele der Anknüpfung an die Thierfabel: Sn. 333 (Arn. 2, 182): „Er-a hlums [a. hlunns] vant, sögdu refar, drôgu hörpu â îsi.“ Gödeke, Mittelalt. 20: Hirez u. ſ. w. MS. 2, 374^b, 9 (Spervogel): „weiſtu, wie der igel ſprach? „vil guot iſt eigen gemach.“ Vgl. Diut. 1, 324 (Wackern. Leſeb. 1, 836): „„daz mir, daz dir!“ ſprach der hamer zuo dem ambôz.“ Aus Sage und Leben: Völs. S. C. 1 (Fornald. S. 1, 116): „mælti Skadi u. ſ. w.“ (vgl. oben Hönir). Heidelb. Hdſ. 313, 493^b, 3, Wilken 405: „das wer ein ſchad geringer, Als Danckbart ſprach zu Hagen“. (Vgl. Nib. 1891, 1: „„Daz iſt ein ſchade kleine,“ ſprach dô Hagene“, zu Dankwart.) Helbling VI, 3 (Zeitſchr. f. d. Alt. 4, 123): „„Iz iſt erhaben,“ ſprach Ruolant.“ (Ruol. Liet 144, 11: „iz iſt wol erhaben, ſprach der helt Ruolant.“ Stricker 55 b: „is iſt wol erhaben, ſprach Rulant“). MS. 2, 234 (Bruod. Wernher): „Ein wort der keiſer Otte ſprach: mir iſt ümbe dich rehte alſe dir iſt ümbe mich.“ MS. 2, 375 a, 15: „hört ich Kerlingen ſagen“ (vgl. 374^b, 6). Reinh. F. 1024 ff. (vgl. CIX): „von Hörburg her Walther zallen zîten alſus ſprach.“ Agricola, Sprichw. 74 b: „Mir grawet, ſagt Reuppel, vnd ſandt ein frembdes niderkleydt an ſeinem bettſtollen.“ Vgl. Alb. Höfer, über Apologiſche oder Beiſpiels-Sprichwörter u. ſ. w. (Germania 6, 94 ff.). (Edm. Höfer) Wie das Volk ſpricht, 524 ſprichwörtl. Redensarten. (Als Mſcr. gedr.) Stuttgart 1855. [5te Aufl. 1866. P.]

Gunnlöd bei Erwerbung des Dichtertranks (Sæm. 12, 13 bis 15. 22 ff.); ja der ganze Zuſammenhang alter Lehrdichtung, der Denkſprüche, Rûnen und Zauber, wie er durch Hâvamâl, Lodfafnismâl und Rûnatal ſich hinzieht, beſteht aus Reden des Hohen, eben Odins, in des Hohen Halle geſungen, zum Heil Allen, die darauf hörten [1].

Ynglingaſaga führt unter den Zauberkünſten Odins mehrere auf, die auch in Rûnatal und Grôugaldr als Beſchwörungen verzeichnet ſind: Feinde zu blenden und zu betäuben, ihre Waffen abzuſtumpfen, mit bloßen Worten Feuer zu löſchen und See zu ſtillen, Todte zu wecken; dem wird dann die allgemeine Bemerkung hinzugefügt:

„Auf alle dieſe Fertigkeiten verſtand er ſich mittelſt der Rûnen und Lieder, welche Galder heißen; deshalb werden die Âſen Galderſchmiede genannt [2].“

Ohne Zweifel hat bei dieſer Zuſammenſtellung der Rûnen mit den Zauberliedern wieder Rûnatal vorgeſchwebt, wo als eine Segnung des Odrörismeths, unmittelbar vor den achtzehn Liedern, die Rûnenkunde bezeichnet iſt (Sæm. 28, 5 ff.); rûnar hier aber nicht im Sinne der früher unterſuchten, als Kunſtgeheimnis der Dichterſprache, ſondern als eingeſchnittene Zeichen (28, 5 f.: „reist“. 7: „veiztu hvê rîsta skal?“), zuſammengehend, oft gleichgeltend, mit stafir, Stäbe, Buchſtaben. Von dieſen Rûnen iſt eben nur ſoweit zu handeln, als ſie mit dem Liederweſen in unmittelbarer Berührung ſtehen [3]. Wenn es im Rûnatal

[1] Sæm. 30, 27: „Nû eru Hâva mâl kveđin Hâva höllu î u. ſ. w. heill sâ er kvað, heill sâ er kann, nioti sâ er nam, heilir þeirs hlŷddu!“ Vgl. Sæm. 24, 111. 2. Sn. 3. Sæm. 5, 26. 46, 46. Myth. 148. (Gr. 1, 2te Ausg., 742.)

[2] Yngl. S. C. 6. 7: „Allar þessar îþrôttir kendi hann með rûnum ok lioðum þeim er galdrar heita; fyrir þvî er Æsir kallaðir galdrasmiðir.“ In einer norwegiſchen Geſetzſtelle (Keyſler, antiquitat. septent. 463 [Geijer 1, 141]): „ef madr foer met spaadom, runum, galdrum u. ſ. w.“ Beſonders aber Sæm. 194, 5: „fullr er hann [bior] lioða ok líknstafa, góðra galdra ok gamanrûna.“

[3] W. C. Grimm, über deutſche Runen, Göttingen 1821. Finn Magnuſen, den ældre Edda B. 3 (Kjöbhv. 1822), 75 ff. Über Rûnen, Schriftrûnen und magiſche: Gysl. Brynjulfi Periculum runologicum, Havn. 1823 (über die magiſchen § 49, S. 135 ff.); E. G. Geijer, Svea Rikes Häfder. Th. 1. Upſala 1825. IV: Runorna (S. 134 bis 185, insbeſ. S. 180 bis 83 [Überſ. 150 bis 152 ob.], über rûnar und stafir in den Eddaliedern); J. Grimm, Myth. 1174 bis 76. Sprachg. 155 ff. (vgl. 131, 3); R. v. Liliencron und K. Müllen-

heißt: „Rûnen nahm ich auf, nahm ſie ſchreiend“ [1], ſo kann dieſes Schreien auf den ſchallenden Zauberſang, den Galder, als zum Gebrauch der Rûnen gehörend, bezogen werden; gleich das nächſte Geſetz ſpricht von neun Hauptliedern, dann iſt wieder von Rûnen die Rede und hierauf folgt das Verzeichnis der achtzehn Beſchwörungslieder. Deutlicher im Vegtamsliede, wo Odin, um die todte Vala zu wecken, Galder anſtimmt, nach Norden blickend, Stäbe auflegt [2] und Beſchwörungen ſpricht. Sigrdrifa lehrt, wer Sieg haben wolle, ſoll Siegrûnen auf den Schwertgriff ſchneiden und zweimal Tŷr nennen [3]; von Tŷr ſagt die j. Edda: „er gebietet über den Sieg in Schlachten; Kriegsmännern iſt gut, ihn anzurufen“ [4]; ein ſolcher Anruf war wohl eben die dreimalige Nennung ſeines Namens und unter den einzuritzenden Siegrûnen der Buchſtabe Tŷr, wie dann gleich in der nächſten Strophe ein andrer, Naud (Noth, Zwang) als Ălrûne empfohlen wird [5]. Daran reiht ſich die Rûne Thurs in dem beſonders lehrreichen Beiſpiel aus dem Eddaliede von Skirnis Fahrt: dieſer Bote Freys wirbt für den Vanengott um die ſchöne Gerd, Gymis Tochter, und nachdem er die Widerſtrebende manigfach bedroht hat, namentlich, daß ſie, ewig zu

hoff, zur Runenlehre, Halle 1852; A. Kirchhoff, das goth. Runenalphabet, 2te Aufl., Berlin 1854 (über die nord. Runen beſ. Vorw. 2 f.). W. Wackernagel, Geſch. der d. Litt. § 4 (S. 11 ff.), § 23 (S. 42). Derſ. in der Zeitſchrift f. d. Alt. 9, 570 f.

[1] Sæm. 28, 2: „nam ek upp rûnar, œpandi nam;“ 'nema bedeutet: nehmen; lernen (ebd. 3); anfangen, anheben (ebd. 4); in obiger Stelle ſteht aber „nam ek upp“ gegenſätzlich zu dem vorhergehenden „nŷsta ek nidr“ (Biörn 1, 376b: „hnŷsa,“ scrutari, explorare), das zweite „nam,“ nur Wiederholung des erſten, muß hier auch gleichen Sinn haben.

[2] Sæm. 94, 9 (Munch 56, 4. 196a): „Nam hann vitugri valgaldr kveda, leit î nordr, lagdi â stafi, frœdi tôk Þylja.

[3] Sæm. 194, 6: „Sigrûnar skaltu kunna, ef Þû vilt sigr hafa, ok rîsta â hialti hiörs, sumar â vetrimum, sumar â valbôstum (vgl. Sæm. 142, 9), ok nefna tysvar Tŷ.“ Auch beim Gebrauche der biargrûnar ſoll man die Disir zu Hilfe rufen (Sæm. 195, 9: „ok bidja Þâ dîsir duga“). Sæm. 195, 7: „merkja â nagli Naud.“

[4] Sn. 29 (Arn. 98): „Sâ er enn Âs er Tŷr heitir u. ſ. w. hann rædr miök sigri î orostum; â hann er gott at heita hreystimönnum.“ Sn. 105: „vîgaguđ.“

[5] Naud und Tŷr im gereimten Verzeichnis der 16 nordiſchen Buchſtabennamen bei W. Grimm, über deutſche Runen 246 f. 8. 12.

Jötunen und Reifthurſen gebannt, mit einem dreihauptigen Thurſe leben ſoll, hebt er eine feierliche Verwünſchungsformel an, die er Thurſe und Äſen zu hören aufruft und durch die er die Jungfrau dem Thurs Hrimgrim zuweiſt, an deren Schluß er ihr dann noch Thurs-ſchneidet und dazu drei Stäbe, nemlich in drei ſtabreimenden Wörtern: Unmacht, Wuth und Ungeduld [1]. Die Zeichen, welche hier geſchnitten werden, ſind nicht ganz gleicher Art, ſie ſcheinen vielmehr den ſonſt häufig verwiſchten Unterſchied zwiſchen rûn und stafr darzulegen; Thurs, der Name des þ (Th) im runiſchen Alphabet [2], wird als ſolcher ausgeſprochen und gilt für ſich, indem die zwei folgenden Th (þer, þriâ) keine rünenhafte Bedeutung haben; die drei stafir dagegen: e, œ und ô ſind nicht als Buchſtaben benannt und das Bedeutſame liegt bei ihnen darin, daß drei Wörter verwandten, unheilvollen Sinnes (ergi, œði, ôþoli), durch ſie im Anlautreime verbunden ſind [3]. Thurs, an der Spitze ſtehend, knüpft auch allein den Rünenzauber an die Mythenwelt und vollzieht die mehrfach angedrohte Verbannung in die kalten und öden Wohnſtätten der Thurſe, wovon dann die drei im Stabreim zuſammenhängenden Unheilwörter nur die unvermeidliche Folge ſind. Die Fluchformel im Skirnisliede gibt eine reiche, auf den beſondern Fall eingehende Ausführung deſſen, was andern Orts kurzgefaßte, faſt ſprichwörtliche Ausdrücke beſagen: „die Rieſen haben ihn!“ und ähnliche mehr [4]. Beachtenswerth iſt hauptſächlich noch, daß dieſe Formel, das Lied, dem Ritzen der Rüne voranſteht und letztere nur als Haft oder

[1] Sæm. 84, 26 ff. Die Formel beginnt wohl ſchon mit der einleitenden Str. 33, ſo daß der gambanteinn (vgl. 77, 20) es iſt, auf den die Zeichen geſchnitten werden. 86, 38: „Þurs rist ek Þer ok þriâ stafi: ergi ok œði ok ôÞola; svâ ek Þat af rist, sem ek Þat âreist, ef giöraz Þarfar Þess.“ Skirnir behält ſich vor, das Eingegrabene wieder zu tilgen und damit unwirkſam zu machen, wenn Gerdr ſich fügt, wie es in der nächſtfolgenden Strophe geſchieht.

[2] W. Grimm, über deutſche Runen 246, 3: „Thuss.“

[3] Alle Vocalanlaute (hliodstafir) allitterieren unter ſich, von den drei obigen hat übrigens nur ô einen Rünennamen: ôs (Mündung); die Umlaute e und œ hat das alte Alphabet nicht (Gisl. Brynj. 132 f.).

[4] Zu Skirnisf. 36 (Sæm. 86 a): „Hrimgrîmr heitir Þurs er Þik hafa skal“ u. ſ. w.; vgl. Sæm. 255, 33: „eigi hann iötnar“ u. ſ. w. (Vgl. Fornald. S. 1, 214); ſonſt auch: „Þik hafi allan gramir!“ oder: „Þröll hafi Þik!“ Myth. 943. 957. Grettis S. C. 5.

Vollzug der ausgesprochenen Verwünschung erscheint [1]. Wie überhaupt das lebendige Wort aller Zeichenbildung und jedem Schriftversuche vorausgieng und wie Sprechen und Singen in ungelehrter Zeit die einzigen oder weit vorherrschenden Träger der geistigen Wirksamkeit sind, so muß auch bei den heidnischen Beschwörungen der aus bewegter Seele feierlich auflautende Spruch oder Gesang für das ältere und hauptsächliche angesehen werden. Dazu gesellte sich dann das Bedürfnis, dem verrauschenden Wort einen Halt zu geben, das heilsame für sich und Andre zu befestigen und wohlthätig fortwirken zu lassen, das feindliche Denen, die es zu verderben bestimmt war, anzuheften, dem Zauber auch dahin, wo er nicht gehört werden sollte oder konnte, einen heimlichen und fernkräftigen Bestand zu schaffen. Mittel hiezu war das Eingraben der Anlautzeichen für die im Zauberliede bedeutsamsten Namen und Gegenstände auf Waffen, Geräthe, Binden, besonders

[1] In der Saga Herrauds ok Bósa C. 5 (Fornald. S. 3, 202 ff.) schließt sich an das Verwünschungslied der Zauberin Buslа (Buslu bœn) eine Buchstabenreihe mit einer dazu gehörenden Strophe, welche Syrpuvers (versus collectaneorum) genannt wird. Diese Saga gehört jedoch zu den romanhaft erdichteten und so ist auch die eingerückte Verwünschungsformel nicht mehr altheidnisch (Sagabibl. 2, 606 ff.). Gleichwohl zeigt sich in den einzelnen Flüchen Nachahmung älterer Muster (vgl. neben Skirnisför, Sæm. 165, 19 f. Saxo 1, 15 f.) und gleicher Weise verhält es sich wohl auch mit den angehängten Schriftzeichen. Zwar sind diese, wie sie in den Fornald. S. vorliegen, nur ein Buchstabenräthsel: sechs Gruppen von je sechs Buchstaben, in der ersten zwei lateinische und vier runische, in den fünf folgenden je ein sechsmal sich wiederholender Stab des norwegischen Alphabets (Sn. 301 f.: „î norœnu stafrofi u. s. w. î rûna mâli," Arn. 2, 72 bis 76; W. Grimm, über die Runen, Tab. III: „Alphab. Norvagicum"); aus den Buchstaben der fünf letzteren Gruppen setzt sich sechsmal istil zusammen, davor je die Buchstaben der ersten Gruppe gestellt, ergeben sich die sechs Wörter (im Syrpuvers: „seggir sex," dann in der Prosa: „þessi nöfn" und „þessir karlar"): ristil, ristill (herpes, zona), aistil (von eista n. testiculus?), þistil (carduus, vgl. Sæm. 85, 32), kistil (cistella), mistil (viscum, vgl. Sæm. 6, 36 f.), uistil (vistil?); nur bei einem Theil derselben ist die schlimme Bedeutung noch erkennbar. Andern Text muß aber Gisli Brynjulfsson vor sich gehabt haben, wenn er, Peric. runol. 141, schreibt: „Vid. Buslubœn (incantat. Buslæ in Herrauds og Bósa-Saga mser.), quæ plures characteres ex litteris, quæ nomina Odini, Fiölnir, Flugr, þundr, constituunt, junctis compositа exhibet."

auch auf Zweige, Stäbe, Scheiben [1], die man den Leuten, auf die es abgesehen war, zusenden, anhängen, unterlegen konnte; geschnittene Rûnen wurden sogar wieder abgeschaben und diese Abfälle in den Trank gemischt [2]. Von solchem Schneiden und Legen der Zauberrûnen ist meist die Rede, ohne daß dabei eines Spruches oder Liedes gedacht wäre; ursprünglich war es aber doch wohl der gesungene Galder, von dem die Zeichen Bedeutung und Weihe nahmen. Wie genau Beides zusammengriff, ergeben besonders auch Stellen in Rigsmâl und Sigrdrifumâl, welche der Rûnenkunde dieselben Zauberkräfte zutheilen, die in Rûnatal und im Grôasange den Liedern oder Galdern beigemessen sind, in Rigsmâl namentlich: Männer schirmen, Schneiden stumpfen, See stillen, Feuer dämpfen, sänftigen und beruhigen, Kummer lindern [3]. Wie hiernach in den Wirkungen, so stimmen Galder und Rûne auch im Mittel überein, in der Anlehnung an übermenschliche Mächte und ihre Geschichten. Für Thurs ist ein Zauberspruch, der zu den Riesen weist, für Thr der Anruf dieses Gottes bereits aufgewiesen, für Sôl kann etwa der bei der südlichen Sonne geschworene Eid angeführt werden [4].

Daß bei ausgebildetem Gebrauch der zusammenhängenden Schrift

[1] Die Ausdrücke sind: teinn m. bacillus (Sæm. 85, 33): kêfli n. baculus; skîd n. lamina lignea (Sæm. 4, 20); speld n. tabula („spialdrûnir" Peric. runol. 140. 134, 2); „Þær (mâlrûnar) um vindr, Þær um vefr" (Sæm. 195, 12).

[2] Sæm. 28, 7: „veiztu hvê senda skal?" 196, 19: „allar vâru af skafnar Þær er vâru â ristnar, ok hverfdar vid inn helga miöd, ok sendar â vîda vega." Vgl. 194, 5.

[3] Rigsm. 40 f. (Sæm. 106. Munch 66): „En konr ungr kunni rûnar, æfinrûnar ok aldrrûnar; meir kunni hann mönnum biarga (vgl. Rûnat. 19, Sæm. 29. Grôag. 5, Sæm. 97), eggjar deyfa (Rûnat. 11, Sæm. 29), œgi lægja (Rûnat. 17, Sæm. 29. Gr. 11, Sæm. 98). 41: klök nam fugla, kyrra elda (Rûnat. 15, Sæm. 29; vgl. 27, 26), sæva ok svefja (Rûnat. 16, Sæm. 29), sorgir lægja (Rûnat. 9, Sæm. 28; vgl. Gr. 6, Sæm. 96), afl ok eljun âtta manna." Sigrdr. m. 10 (Sæm. 195): „brimrûnar" u. s. w. (wieder Rûnat. 17. Gr. 11); 11: „limrûnar" (Rûnat. 10, Sæm. 28); 12: „mâlrûnar" (Gr. 14, vgl. Sæm. 98).

[4] Sæm. 248, 32 (Munch 148, 30): „eida opt umsvarda ok âr ofnefnda at Sôl inni sudrhöllu" u. s. w. Vgl. Rechtsalt. 895; auch die zauberfingende Sunna des Merseburger Segens.

ganze Lieder, geſchichtlichen Inhalts, auf Stäbe oder Holztafeln geſchnitten wurden [1], fällt nicht mehr in den Bereich dieſer Unterſuchung. Außer den einfachen Rûnen des altnordiſchen Alphabets gab es aber zur magiſchen Verwendung noch manigfach zuſammengeſetzte und verſchlungene Buchſtaben, ſowie verſchiedene bildliche Zeichen, welche, großentheils nach mythiſchen Weſen und Vorgängen benannt, ſich mit den im Alphabet begriffenen Thurs und Thr (etwa auch Sôl) berühren, als da ſind: Thôrs Hammer und Haupt, Hrungnis Herz, Ögir und Ögis Helm, Jötunwirren (iötunvillur), Heerfeſſeln (herfiötr), Álfrûnen, dann die verbundenen Namen von acht Áſengottheiten: Baldr, Týr (auch im Alphabet), Thôr, Odin, Loki, Hönir, Frigg, Freyja [2].

[1] Egils S. S. 605: „Nû vilda ek fadir at vid leingdim lif okkart svâ at þû mættir yrkja erfikvædi eptir Böðvar, enn ek mun rista â kefli.“ (Geijer, Überſ. 123.) Grettis S. C. 65 (S. 138): „Skalltu nu heyra til, segir hann [Hallmundr], enn eg mun segia þier fraa athöfnum mijnum, oc qveda þar umm qvæde, enn þu skallt rista eptir aa kefle. Hun giördi so. Þa qvad Hallmundur, ok er þetta þar i: u. ſ. w. Margra athafna sinna gat Hallmundur i qvidunne, þvi hann hafdi farit umm allt land u. ſ. w. Eptir þad droo so af mætte Hallmundur, sem frammdroo qvidunni; var þad og miög jafnskiott, ad lokid var qvidunni og Hallmundur doo u. ſ. w. Þar dvalldist Grijmur margar nætur in hellirnum, og nam qviduna“ u. ſ. w. Auch in der fabelhaftern Örvarodds S., Fornald. S. 2, 558 f. (vgl. 2, 300 ff.): „mælti hann [Oddr]: nû skolu þer fara ok höggva mer steinþrð, en sumir skolu þer sitja hiâ mer, ok rista eptir kvæði þvî, er ek vil yrkja um athafnir mînar ok ævi. Eptir þat tekr hann at yrkja kvæði, en þeir rista eptir â speldi, en svâ leid at Oddi, sem upp leid â kvædit. Þessa vîsu kvad Oddr siðast u. ſ. w. (berid Silkisif ok sonum okkrum kvedju góða, kem ek ekki þar!) Ok eptir þat deyr Oddr u. ſ. w. Eptir þessi tiðendi fara menn Odds austr heimleiðis; sögðu Silkisif drottníngu þessi tiðendi ok kvedju Odds.“ Gisl. Brynj. peric. runol. 127.

[2] Kunde davon in Gisl. Brynj. pericul. runol. S. 135 ff.; verwieſen wird (S. 136. 138. 140. 142) auf „Siöborg, Dissert. de magia literata Scandinavorum,“ auf „Joh. Olav. Grunnavicensis Runologia msc. islandice conscripta“ in der k. Bibliothek zu Kopenhagen, dann auf „Cod. mscr. bibliothecæ A. Magn. N. 763, Cod. mscr. derſelben Bibliothek N. 434,“ und zwei Pergamentbl. derſelben Bibl. Nr. 687 D. 4to, wobei bemerkt iſt, man erzähle, die Pergamentbücher, in welche die Runen eingezeichnet waren, ſeien durch die Gewalt der letzteren ſelbſt aufgerieben worden. S. auch Introd. § 1, S. 9 bis 11. Noch immer vermiſst man nähere Nachricht über Rääffs umfaſſende Sammlung alter Segensformeln, von der für das Verſtändnis der nordiſchen Rûnen und

Iſt auch dieſer weitere Rûnenkreis noch wenig aufgedeckt und ſeine Spur meiſt nur in ſpäteren Segensſprüchen zur Thierheilung, Entdeckung des Diebes, Erlangung guten Winds u. dgl. vorhanden, ſo gemahnen doch nicht bloß die einzelnen Namen an das alte Heidenthum, ſondern es blickt zugleich in mehreren Zügen das Verſtändnis des mythiſchen Ausdrucks und Zuſammenhangs noch deutlich hervor. So dient Ögishelm, den Zorn des Fürſten zu vermeiden; in den altnordiſchen Liedern aber iſt Œgishialmr der Helm des Machthabers und bedeutet dann bildlich Herrſchaft, Hoheit, Übermuth, ſelbſt den ſchreckbaren Blick des Gewaltigen [1]; herfiötr, Rûnen zur Löſung der Bande, begegnen ſich mit den gleichwirkenden Zauberſängen, ſowie mit den Walkyrien Hlökk und Herfiötr [2]; iötunvillur ſind ein Gegenzauber wider verderbliche Zauberei, ſichtlich wider ſolche, die mit der Rûne Thurs und der Verwünſchung zu den Jötunen geübt wird (ſ. S. 247); villa f. (error) kommt von dem Zeitwort villa, irre machen, das eigens von der Trübung und Wirrung der Rûnen gebräuchlich iſt [3]; Thórs Hammer, auch ſonſt ein Weihezeichen wider die Macht der Unholde, iſt das Werkzeug, mit dem er die Rieſen zermalmt, und heißt dichteriſch Hrungnistödter, weil damit der Steinrieſe Hrungnir erſchlagen worden, deſſen Herz ſogar ein dreieckiger Stein war, wie denn die Rûne Hrungnis hiarta, von der auch Skálda Kenntnis hat, ein dreigeſpitztes Herz darſtellt; des Rieſen Waffe, ein großer Schleifſtein, brach vom Hammerwurf entzwei, das eine Stück aber fuhr in Thórs Haupt und ſollte durch die Galder,

damit auch der Eddalieder längſt große Erwartung erregt iſt (Studach, Überſetzung der ä. Edda, Abth. 1, Nürnberg 1829, Einleit. z. Hávam. S. 33 f. Ebd. Schreiben an O. Abel 1831. J. Grimm, D. Myth. 1197).

[1] Peric. Runol. 140 f.: „Ægirshiálmr ad evitandam iram principis“ (vgl. ebd. „Hiálmrûnir (R. galeatæ) figuram galeæ repræsentarunt“). „Geck allvaldr med Œgishialmi meginmildr merkjum fyrir“, Heimskr. ed. Havn. V, 246. VI, 222 (Lex. myth. 718 b f.); der Helm ſelbſt heißt ægir (Sn. 217 a). Sæm. 188, 16 bis 19; Weiteres Myth. 217.

[2] Peric. runol. 142: „Præterea multis aliis utuntur characteribus runicis, qui ab applicatione denominati sunt, ut Herfiötr (vincula bellica).“ S. oben S. 241.

[3] Peric. runol. 142: „Jötunvillur Perturbationes i. e. literæ perturbatæ giganteæ adversus incantationes.“ Sæm. 88, 2. 252, 9. 196, 20. (Vgl. Saxo 3, 52. Peric. runol. 135: „Hnackvillur“?)

welche die Vala Grôa darüber ſang, wieder losgemacht werden; es liegen hiernach in den drei Zeichen Þórs hamar, Hrungnis hiarta und Þórs höfuð ebenſo viele Andeutungen jenes mythiſchen Rieſenkampfs [1]. So zieht denn auch das Rünenzeichen, ob unmittelbar und für ſich, oder mittelbar durch den weihenden Spruch und in Gemein-

[1] Peric. runol. 142: „Plura runarum magicarum nomina luculenta ethnicismi vestigia produnt. Huc pertinet signum Þórshamar (Þórsrúnir), Hrugnirs hiarta.“ Sæm. 74, 32: „berit inn hamar, brûði at vîgja.“ Sn. 49, 66 (Myth. 165). Saga Hâkonar gôða C. 18 (Heimskr. 1, 146): „Um haustit at vetri var blôtveizla â Löðum u. ſ. w. Enn er it fyrsta full var skeinkt, Þâ mælti Sigurðr Jarl fyrir minni, ok signaði Oðni, ok drakk af horninu til konûngs. Konûngr tôk við, ok gerði krossmark yfir; Þâ mælti Kâr af Grîtîngi: Hvî fer konûngrinn nû svâ; vill hann eigi enn blôta? Sigurðr Jarl svarar: Konûngr gerir svâ sem Þeir gera allir er trûa â mâtt sinn ok megin, ok signa full sitt Þór, hann gerði hamarsmark yfir âðr hann drack.“ In einer Rünenſteininſchrift: „Thor viki these runar (Thor heilige dieſe Runen)!“ Geijer, Überſ. 1, 129. Sæm. 68, 61: „drep ek Þik Hrungnis-bana u. ſ. w. ebd. 63: „Hrungnis-bani mun Þer î hel koma.“ Peric. runol. 141: „Hrugners hiarta (Hrugneri cor) figuram habet cordis aculeati.“ Sn. 109 (Arn. 274. 2, 298): „Hrûngnir âtti hiarta Þat, er frœgt er, af hörðum steini ok tindôtt, með Þrimr hornum, svâ sem siðan er gert ristubragð Þat [id genus incisuræ], er Hrungnis-hiarta heitir.“ Peric. runol. 140: „Þórshöfut (caput Thori), quod arefacto, atque perticæ imposito, capite gadi morrhuæ [Stockfiſch] inscriptum ad comparandum ventum secundum adhibetur.“ Sn. 109 f. (Arn. 274 ff.): „Hrungnir fœrir upp heinina bâðum höndum, kastar î môt, -mœtir hon hamrinum â flugi, ok brotnar sundr heinin u. ſ. w. annarr lutr brast î höfði Þór, svâ at hann fêll fram â iörð u. ſ. w. Þórr fôr heim til Þrûðvângа, ok stôð heinin î höfði honum. Þâ kom til völva sû er Grôa hêt u. ſ. w. hon gôl galdra sîna yfir Þór, til Þess er heinin losnaði u. ſ. w. En Grôa varð svâ fegin, at hon mundi önga galdra, ok varð heinin eigi lausari, ok stendr enn î höfði Þór. Ok er Þat boðit til varnanar, at kasta hein of gôlf Þvert [ne quis cotem per transversum pavimentum jaciat]; Þvîat Þâ hrœrist heinin î höfuð Þór.“ (Auch in Haustlöng, Sn. 112 b, Arn. 282 f.) Dieſer ſagenberühmte Galder, der nur darum nicht gelungen war, weil Thôr ſelbſt ihn unterbrochen, konnte nicht wohl ſpurlos am Rünenweſen vorübergehn, wie auch der Name der Zauberin in das Grôalied eingetreten iſt. Freilich galt der Zauber zuletzt nicht mehr dem Haupte Thôrs, ſondern dem eines Fiſches, um zu dem für die Nordbewohner ſehr wichtigen Fange des Kabeljaus (Oken 6, 156 f.) guten Wind zu erlangen; eine Neidſtange (nîðstöng) mit der Thôrsrûne wider die Sturmrieſen (vgl. Myth. 625).

ſchaft mit demſelben, die eigentliche Kraft aus einer im Hintergrunde gedachten Thatſache des Götter- und Geiſterlebens. Dieſer tiefere und gemeinſame, im galdr angelautete und durch die stafir angezeichnete mythiſche Bezug war wohl auch im Zauberweſen die urſprüngliche rûn, hierin entſprechend dem Gebrauche des Wortes auf der Stufe des ſkáldiſchen Ausdrucks. Dann aber verwandte man die Benennung des mythiſchen Geheimniſſes auch für das zweifach und mehr noch, als der geſprochene oder geſungene Segen, geheimnisvolle Zeichen desſelben, rûn wurde gleichbedeutend mit stafr, und weiterhin verſtand man, außer Zuſammenhang mit Zauber und Götterkunde, unter Rünen einfach die Buchſtaben des nordiſchen Alphabets. Das hier aufgeſtellte Verhältnis zwiſchen rûn, stafr und galdr erprobt ſich daran, daß, während die altn. rûn zum Schriftzeichen geworden, umgekehrt im urverwandten finniſchen runo gerade das Lied, gröſtentheils Mythen- und Zauberlied, und zwar das geſungene, im Verein mit dem Wohlklang der Harfe (Kantele) wunderbar wirkende, gemeint, von Schriftrunen aber dort nichts bekannt iſt und, wo altnordiſch dieſe helfen ſollen, von dem zauberſingenden Finnen das rechte Wort geſucht wird [1]. Dagegen kennen

[1] J. Grimm, über das finniſche Epos 7 f., rechnet zu den urverwandten, weder aus dem Deutſchen ins Finniſche, noch aus dem Finniſchen ins Deutſche gekommenen Wörtern: „finn. runo carmen, goth. runa mysterium, altn. rûn litera, secretum, weil lied, geſang, ſchrift und geheimnis aneinander rühren.“ (Das finn. Nomen ſondert kein Genus, ebd. 9.) Schröter, Finn. Runen, Stuttgart 1834, XII: „Der einheimiſche Namen iſt: Runo, pl. Runot; der Sänger oder Dichter heißt Runolainen, Runoja, Runottaja, Runoseppä, oder in Sawolax und Karelen Runoniekka.“ (Ebd. XX: „Die Zaubergeſänge, finniſch: Luwut, pl. (nom. sing. lukko) Leſung, als Epilog gemeiniglich, der eigentliche Zauber, die Beſchwörung, finniſch: Loihto.“ Daneben gleichwohl der allgemeinere Name des Liedes Runo.) Zum Runengeſang hauptſächlich Kalevala, öfvers. af M. A. Castrén, Helſingfors 1841, 1, 61. 2, 90 ff. 183 ff. Schröter 69 ff. 99 ff. Caſtréns Föreläsníngar i finsk mytologi, Helſingfors 1853, 310 f.: „Finnarne forstodo sig ej, så vidt man har sig bekant, på konsten att rista runor, men hvad Odin u. ſ. w. verkar genom sina runor, detsamma åstadkommer åter Wäinämöinen genom sina sånger.“ Wäinämöinen zimmert ſich ein Boot mit dreitägigem Geſang, aber zur Vollendung fehlen ihm noch drei Worte, Zauberworte, die er vergeblich vom Scheitel der Schwalben, den Schultern der Gänſe, dem Haupt der Schwäne, der Zunge des Rennthiers, den Lippen des Eichhorns u. ſ. w. zu erlangen ſucht (vgl. Sæm. 195, 15 ff.), aber erſt bei dem ſangkundigen Vipunen, der lange ſchon leblos in der

alte Volkslieder aus Schweden und Dänemark ſelbſt noch den bezaubernden Rünenſchlag, der von der Goldharfe der ſchönen Zwergtochter erklingt [1]. Von beiderlei Ausdrucksweiſen, die ſich den Namen der Rune angeeignet haben, dem Liedesklang und den geritzten Zeichen, wird man auf die Rüne ſelbſt, die in ihnen wirkſam iſt, zurückgeleitet.

Es iſt der weite Geſammtkreis altnordiſcher Götterkunde, welchen der Skálde für ſeinen Liederprunk, der Zauberluſtige für ſeine Galder und Rünenſtäbe ausbeutet. Auf das Wiſſen in dieſem Gebiete wird gleichfalls der Ausdruck Rünen angewandt und zwar iſt hiebei wieder eine Abſtufung vorzunehmen, je nachdem die Kenntnis mehr nur äußerlich die Ordnungen und Einzelweſen, die Namen und Geſchichten des Götterreichs begreift, oder in Sinn und Bedeutung der räthſelhaften Mythenbilder eindringt. In erſterer Hinſicht macht ſich eines der in Rúnatal verzeichneten Lieder bemerklich: „Das kann ich das vierzehnte,

Erde liegt und von Baum und Buſch überwachſen iſt, mit einer Fülle weiterer Worte und Gegenſtände des Geſanges findet (Kalevala 1, 96 ff.), eine Dichtung, die, nur in abenteurlichern Zügen, den Todtenbeſchwörungen des Begtams- und des Gröaliedes entſpricht. Altnordiſche Sagen berichten Manches vom Zauber der Finnen (wobei beſonders auch die Lappen in Finnmörk gemeint ſind), der vorzüglich auf Wettermachen und geſeite Pfeile ſich bezieht, ſ. Fornald. S. 3, 745 (Sachregiſt.): „Finnskr galdr;“ Heimskr. hg. Schöning VI, 113, 240: „galldrar megin-rammir fiölkunnigra Finna.“ Gegenzauber wider den abgeſchoſſenen Pfeil in Rúnatal (Sæm. 29, 13). Bei Saxo 1, 17 ſchießt ein in Hadings Schiff aufgenommener Greis, offenbar der alte Odin ſelbſt (vgl. Sæm. 183 ff.), verderbliche Pfeile unter die Biarmier und vertreibt ihr Zauberwetter („carminibus in nimbos solvere cælum“) durch eine Gegenwolke („obvia nube“).

[1] Die Lieder ſind oben S. 223, Anm. 1 angezogen, hieher beſonders aus Svenska Folkvis. 1, 127 ff.: „Styrer väl de Runor“ (Kehrzeile); „alt medan jag slår ett Runaslagh, blomstras skall mark och ängh;“ „Der löfvades skogh, der blomstrades mark, dett kunde vähl dhe Runaslagen vålla;“ „Riddar Tinne med Runnerne binda;“ daneben: „hon tog fram dhe Runeböcker fem; så löste hon Riddar Tinne frij u. ſ. w.;“ „Tacka vill iag Olle ville vargens dotter, som hade migh med Runnerne bundit;“ aus Udv. d. Vis. 1, 281 ff. Kehrzeile: „Raader i vel de Runer;“ „den Stund jeg leger mine Runer saa ꝛc.;“ „Saa slog hun de Runeslag, at Harpen saa vel maatte klinge;“ „det kunde de Runer saa vende;“ „Du torde ikke Herr Tönne med Runeslag have bundet;“ „Hun löste den Herre af Runeslag, hendes Datter havde bundet dem. Nu have jeg Dig af Runen löst, de kan Dig nu aldrig binde.“

ſoll ich der Männerſchaar die Götter vorzählen, aller Äſen und Alfe weiß ich Beſcheid, kein Unkluger verſteht es ſo“ [1]. Dieſer Segen iſt eigentlich die Weihe zu allen andern, die ihre Kraft einer höhern Welt entnehmen, und gemahnt an den Gedächtnistrank, den die Zauberin Hyndla dem jungen Ottar bringen ſoll, damit er die alten Geſchlechter aufzuzählen wiſſe [2]. Die Eddalieder ſind voll von mythologiſchen Aufzählungen. Grimnismál beſteht in der Hauptſache nur aus ſolchen: der Götterwohnungen, der Thiere, Ströme und andrer Gegenſtände der Götterwelt, der Valkyrien, der Namen Odins [3]; das Ganze iſt in Odins Mund gelegt und die Stellung, in der er ſich dabei befindet, durch eine ſpäter hinzugefügte Erzählung in Proſa erläutert. Es iſt dieſelbe Art höherer Beglaubigung, wie ſie, nach Obigem, für Beſchwörungen, Lehrſprüche, dann für das Rûnenverzeichnis der odiniſchen Sigrdrifa ſtattgefunden hat. Auch die Vala zählt in ihrem großen Spruche Klaſſen und Namen der Zwerge, nebſt Nornen und Valkyrien, her [4]. Aus dem gleichfalls aufzählenden Liede Alsvinnsmál hat ſich nur eine Liſte von Götter- und mehr noch Heldenroſſen erhalten [5] und auch hier wird der mythiſche Sprecher nicht gefehlt haben, der, wie ſein Name beſagt, hochverſtändige Jötun Alſvidr, in Rûnatal als derjenige genannt, durch welchen das Rûnenſchneiden an die Rieſen kam [6]. Mit

[1] Sæm. 30, 22 [Hávam. 160. K.]: „Þat kann ek it fiortânda, ef ek skal firda liði telja tîva for: Âsa ok Âlfa ek kann allra skil, fár kann ôsnotr svâ.“

[2] Sæm. 114, 11: „Nû láttu forna niðja talda ok uppbornar ættir manna“. 119, 42: „Ber Þû minnisöl mînum gesti, svâ hann öll muni orð at tîna Þessa[r] rœðu, Þâ er Þeir Angantŷr ættir rekja.“ Vgl. Sæm. 192b: „minnisveig“. 194, 5.

[3] Sæm. 39 ff. Wie die Dinge heißen, iſt in dieſem Liede beſonders betont (Str. 5: „Ydalir heita“. 6: „Valaskialf heitir“ u. ſ. f.), aber die benannten wichtigern Gegenſtände werden zugleich näher beſtimmt und veranſchaulicht.

[4] Sæm. 2, 10 bis 16 (12: „rêtt umtalda,“ 14: „telja,“ 16: „lângnidja tal“; vgl. Sæm. 114, 11: „niðja talda“); 4, 20. 24 („nû ero taldar nönnur Herjans“).

[5] Sn. 180, Arn. 482 f.: „Þessir [hestar] 'ro enn taldir î Alsvinnsmâlum,“ B. „î kâlfsvîsu(m).“

[6] Sæm. 28, 6: „Alsviðr iötnom for.“ Munch 19, 144: „Âsviðr;“ unter den iötna heiti Sn. 209 f. 211 keines von beiden, dagegen Sæm. 30, 1. 6 als Beiwort, „alsviðr iötunn.“

einer Namenreihe ſagenhafter Pferde geben Bruchſtücke von Thorgrimsthula auch die Namen vorzeitlicher Ochſen [1]. So gelangt man zuletzt zu den ſtabgereimten Gedenkverſen der Skálda, in welchen die reichſte Sammlung der einfachen dichteriſchen Benennungen (ûkend heiti), beſonders auch der Götter- und Heldenſage entnommener, aufgeſtellt iſt [2]. Wer einen guten Gedächtnistrunk gethan, um ſolche Aufzählungen ſtets gegenwärtig behalten zu können, dem war ſowohl das Verſtändnis der älteren Lieder, als der eigene Verſuch in ſkáldiſchen Arbeiten merklich erleichtert. Der ernſtere Zweck der Einweihung in die Götterlehre, wie er für Grimnismál und andre Eddalieder gilt, iſt allmählich dem des Unterrichts in der Dichterſprache gewichen. Unter den Liedern aber, welche jenem urſprünglichen Zwecke dienen, iſt nun zu einem vorzugehen, das die Kunden aus der Götter- und Rieſenwelt ausdrücklich als Rúnen bezeichnet, zu dem eddiſchen Wettgeſpräche Vafthrúdnismál. Hier geht Odin aus, um ſich mit dem klugen Jötun Vafthrúdnir in „alten Stäben“ (Sæm. 31, 1: „â fornom stöfum“; 38, 55: „mîna forna stafi“) zu meſſen; unter dem Namen Gángrádr, der Wandernde, tritt er bei dem Rieſen ein, wird zuerſt von dieſem mit einigen Fragen geprüft und fragt dann denſelben aus um der Jötune Rúnen und aller Götter (Sæm. 36, 42 f.: „frâ iötna rûnom ok allra goða“); auf Alles weiß Vafthrúdnir Beſcheid, außer zuletzt auf eine Frage, an der er den Odin erräth und für den weiſeren anerkennt. Die Kunden, welche der Jötun zu geben hat, betreffen, wie es dem Wiſſen ſeines Geſchlechts zukommt (ſ. oben), zumeiſt den elementariſchen Welturſprung und dann wieder die Zeit des Untergangs und der Neugeburt. Das bezeichnet er ſelbſt damit, daß er ſeine alten Stäbe geſprochen und von der Götternacht [3]. Streng zwar iſt dieſe Grenze nicht mehr

[1] Sn. 179 (Arn. 480): „Þessi eru heiti hesta talið. Þessi eru hestaheiti î Þorgrîms-Þulu.“ Sn. 180 (Arn. 484): „Þessi oxna heiti eru î ÞorgrîmsÞulu: Gamalla uxna nöfna hefi ek giörla fregit.“

[2] Sn. 208 ff. (Arn. 546 ff.). Auch hier 210 b: „nû eru upptalin u. ſ. w. iötna heiti.“ „Skal ek tröllkvenna telja heiti.“ 211 b: „Enn skal telja âsa heiti.“

[3] Sæm. 38, 55: „feigom munni mæltak mîna forna stafi ok um ragna rök“ (vgl. Myth. 774). Letzteres könnte zwar, wie „tîva rök“ (Sæm. 36, 38 ff.), allgemein für Sachen, Geſchicke der Götter genommen werden, aber es berührt ſich zugleich mit „î aldar rök“ (Sæm. 36, 39), „unz riufas

eingehalten, aber sie haftet in der Anlage des Liedes [1], und einer Frage aus dem tiefern Äsenleben, was Odin dem Sohn ins Ohr gesagt, ehe dieser den Scheiterhaufen bestieg, erliegt die Weisheit des Jötuns; was er von aller Götter Rünen Sicheres sagen zu können sich rühmte (Sæm. 46, 43), findet daran sein Ziel.

Daß nun rûnar und stafir, wie sie in diesem Liede ausgetauscht werden, nicht als Buchstaben oder magische Zeichen, sondern als Belehrungen über mythische Gegenstände zu verstehen seien, wird durch den ganzen Zusammenhang vollkommen klar; nicht minder ergibt jedoch das Gleichgehen des zweiten Wortes mit dem ersten, daß auch dieses, rûnar, bereits den Durchgang durch die (schon oben in Völuspâ nachgewiesene) Anwendung für Schriftzeichen zu der allgemeineren Bedeutung gemacht habe, vermöge welcher es für Kenntnisse tieferer Art überhaupt gebraucht werden kann. Einschneiden der Schrift ist schon der Völuspâ bekannt, wenn dort gesagt wird, daß Urd und Verdandi, die zwei Nornen, auf eine Scheibe Skuld, die dritte, geschnitten haben [2]; mit merkwürdiger Rückauflösung der sinnbildlichen Person in den Begriff schneiden die beiden, welche Vergangenheit und Gegenwart bedeuten, die noch eben unter den drei vielwissenden Mädchen mitverstandene Schwester, die Zukunft, in das Holz; damit aber kann keine Zauberrune, sondern nur eine Vorausbestimmung in Schriftzeichen gemeint sein, die Festsetzung der menschlichen Geschicke, wovon unmittelbar darauf die Rede ist; gleicher Weise scheint es sich mit den Machturtheilen und den alten Rünen des großen Gottes (Odins) zu verhalten, deren, nach demselben Liede, die neuerstandenen Äsen gedenk sind [3]. In Vafthrûdnis-

regin," ebd. 40), „þâ er regin deyja" (37, 47), „at aldrlagi, þâ er riufan regin (ebd. 52).

[1] Nicht unbedeutsam ist auch, wenn der Jötun von seiner Seite den Gast nach dem Strome fragt, der zwischen Riesensöhnen und Göttern das Land theilt, oder nach dem Felde, wo Surtr und die milden Götter sich zum Kampfe treffen werden (Sæm. 33, 15 bis 18).

[2] Sæm. 4, 20: „þadan koma meyjar margs vitandi þriâr u. s. w. Urd hêtu eina, adra Verdandi, skâru â skidi Skuld hina þridju; þær lög lögdu, þær lif kuro alda börnom orlög seggja." Seggr m., gen. pl.; V. örlög at seggja. Sæm. 187, 11: „Norna dôm."

[3] Sæm. 9, 60 (vgl. Sn. 76): „Hittaz Æsir â Idavelli u. s. w. ok minnas þar â megindôma ok â fimbultŷs fornar rûnar." (Über fimbul Myth.

mál aber werden nicht Rúnen oder Stäbe geſchnitten, ſondern es wird von Rúnen geſagt und ſogar die stafir werden geſprochen; es iſt überall ein Austauſch von Worten, nicht von Zeichen [1]. Damit ſind die Rúnen dem urſprünglichen Sinne der Geheimnisrede zurückgegeben und ſelbſt das eigentliche Raunen ſteckt in der Spitze des Wettſtreits, indem diejenige rûn, womit der Rieſe ſich überfragt findet, eine ſolche iſt, die Odin ſeinem Sohn ins Ohr geflüſtert hat [2], entſprechend jenen perſönlichen altn. feyrarûna, ahd. m. ôrrûno (ſ. oben S. 226).

Auch zu dieſem Eddalied und noch entſchiedener, als zu Vegtamskvida, bietet ſich ein finniſches Runo als Seitenſtück. Der alte göttliche

785.) Dazu halte man die ausdrücklich von gezeichneten Rúnen handelnden Stellen aus Hávamál (Sæm. 20, 81): „er þû at rûnum spyrr enum reginkunnum þeim er giördo ginnregin ok fâdi fimbulþulr“ u. ſ. w. und aus Rûnatal (Sæm. 28, 5): „Rûnar muntu finna ok râdna stafi, miök stôra stafi, miök stinna stafi, er fadi fimbulþulr ok giördu ginnregin ok reist hroptr rögna.“

[1] Sæm. 36, 42: „frâ iötna rûnum ok allra goda segþu it sannasta.“ 36, 43: „frâ iötna rûnum ok allra goda ek kann segja satt.“ 38, 55: „feigom munni mæltak mîna forna stafi;“ ſonſt noch im Verlaufe des Liedes 31, 2: „œdi þer dugi hvars þû skalt, orr aldafödr ordom mæla iötun“ (verbis metiri gigantem). 31, 5: „at freista ordspeki þess ins alsvinna iötuns.“ 32, 9: „inn gamli þulr.“ 38, 55: „nû ek vid Odin deildak mîna ordspeki.“ Ähnliches anderwärts, Sæm. 24, 1 [Hávam. 111. K.]: „hlydda ek â manna mâl. Of rûnar heyrdak dœma u. ſ. w. heyrdak segja svâ.“ (Vgl. Sæm. 174, 17.) Fornald. S. 2, 302: „Sagdi mer völva sannar rûnir en ek vætki þvî vildi hlyda“ (dem entſpricht ebd. 2, 167: „saga mun sannast, sû er segir völva;“ es handelt ſich von einer Todesprophezeiung). Beſonders aber iſt „stafir“ von mündlichen Äußerungen manigfacher Art gebräuchlich, Sæm. 12, 9: „Hinn er sæll, er ser um getr, lof ok liknstafi“ (vgl. 194, 5). 14, 30: „Œrna mælir sâ er æva þegir stadlausu stafi.“ 61, 19: „sâdr oss Loki kvedi lastastöfum.“ Fornald. S. 1, 456 (vgl. 520 5): „hvat kallar þû svâ fall feiknstafa?“ (Sæm. 41, 12: „feiknstafi“).

[2] Die Frage lautet Sæm. 38, 54: „hvat mælti Odinn âdr â bâl stigi sialfr î eyra syni?“ Auch im Räthſelliede der Herv. S., Fornald. S. 1, 487: „hvat mælti Odinn î eyra Baldri, âdr hann var â bâl borinn?“ Man vermuthet darin eine Zuſicherung des Wiederaufſtehens in der neuerſtandenen Welt, wovon Völuſpá zeugt, Sæm. 10, 62: „böls mun alls batna, Baldr mun koma.“ (Finn Magn., Edda 1, 130) Vgl. Graff 2, 525: „helliruna necromantia.“ Myth. 1178.

Wäinämöinen und der Jüngling Joukahainen aus feindlichem Stamme ſtoßen auf dem Wege zuſammen und ihr Fahrgeſchirr verrennt ſich in einander. Jener verlangt, daß der jüngere ausweichen ſoll, Joukahainen aber will, daß nicht Jugend oder Alter, ſondern die überlegene Weisheit den Platz behaupte. Das Wiſſen, deſſen er ſich rühmt, betrifft Thiere, beſonders Fiſche, Baumwerk und Boden, namentlich je die älteſte Art, den Urſprung des Feuers, Waſſers, Eiſens, es geht hinauf in die ferne Zeit des Weltbaus. Wäinämöinen aber erklärt alles dieß für Kunden eines Kindes, nicht eines bärtigen Alten, während er ſelbſt an der Weltſchöpfung thätig Theil genommen. Als ſodann der zürnende Jüngling noch mit ſeiner Zauberkunſt droht, erwidert ihm der Alte mit einem Geſange, wovon das Meer anſchwillt, die Erde bebt und der junge Gegner bis zur Bruſt in den Boden ſinkt. Aus dieſer Bedrängnis löſt ihn nur das Verſprechen, ſeine ſchöne Schweſter dem gewaltigen Sänger zur Ehe zu geben [1]. Odin und Wäinämöinen ſind gleichmäßig Gründer und Meiſter der Liederkunſt, insbeſondre des Zauberſangs; beiden wohnt dem naturkundigen Wettkämpfer gegenüber das höhere Wiſſen, die ſiegreiche Geiſteskraft inne. An beiden Orten handelt es ſich zunächſt um Kunden der Urzeit, aber im Eddaliede muſte der Jötun der ältere ſein und das Älteſte wiſſen, weil nach nordiſcher Vorſtellung die erſte Stufe der Weltſchöpfung dem Rieſengeſchlecht angehört. Je höher nun, vermöge der offenliegenden Verwandtſchaft mit dem finniſchen Runo, das Alter von Vafthrúdnismál dem Grundbeſtande nach hinaufrückt, um ſo leichter erklärt es ſich, daß der urſprüngliche Gegenſatz zwiſchen Götter- und Rieſenkunden, zwiſchen Äſen- und Jötunrúnen nicht mehr in vollkommener Schärfe gewahrt iſt [2].

Die mythologiſchen Belehrungen, die das letztbeſprochene Eddalied Rúnen nennt, geben noch immer nur eine äußere, thatſächliche Kenntnis

[1] Kalevala, öfvers. af Castrén 2, 186 ff. (vgl. 1, 5 bis 11). Schröter, Finn. Run. 3 ff. Vgl. Ganander, Finn. Mythol., überſ. von Peterſon (Reval 1821) S. 97 bis 99. (J. Grimm, üb. das finn. Epos 29.) Castrén, Föreläsn. i finsk Mytologi 285. 297 f. 303 f. 311.

[2] Die Unterſcheidung der Rúnen mehrfacher Weſenclaſſen, Sæm. 28, 8 und 196, 19, bezieht ſich allerdings auf eingeſchnittene Rúnen; aber es iſt ſchon berührt und ſoll noch weiter erörtert werden, wie auch da, wo von ſolchen die Rede iſt, großentheils die Mythen ſelbſt gemeint ſeien.

mythiſcher Namen, Gegenſtände und Vorgänge, ſie laſſen die erhebliche Frage übrig, ob es nicht auch eine Rünenkunde gab, die ſich auf die innere Bedeutung der mythiſchen Sinnbildſprache, als bewuſter Hülle des unter ihr verborgenen Geheimniſſes, erſtreckte. Es verlohnt ſich der Mühe, den Spuren der Rüne in dieſer eindringendſten Richtung nachzugehen. In denſelben Formen, wie Vafthrúdnismál und andre der Mythenkunde gewidmete Geſprächlieder [1], bewegt ſich das in Hervörſaga aufbehaltene Räthſellied [2]. Wie Odin dort als Gángrádr, Wanderer, den vielkundigen Rieſen, ſo ſucht er hier als Geſtr, Gaſt [3], den König Heidrek heim und ſtellt demſelben eine Reihe von Räthſelaufgaben, die der König alle löſt, außer der letzten Frage, welche, kein eigentliches Räthſel, die gleiche iſt, an der Vafthrúdnir erlag. Im Räthſel (altn. gáta f.) wird mit Bewuſtſein unter möglichſt fremdartigem und beirrendem, aber durch Scharfſinn ausgleichbarem Bilde der Gegenſtand verſteckt. Auch die mythiſche Symbolik gefällt ſich manchmal im Schwierigen und Verwunderlichen, davon iſt der Mythus vom Dichtertrank ein naheliegendes Beiſpiel; aber im Ganzen hat ſie es nicht auf das neckiſche Spiel, vielmehr darauf abgeſehen, daß die Sache ſich im entſprechenden Bilde ſpiegle, der unterliegende Sinn ſeinen lebendigſten Ausdruck finde. Während das Räthſel ſich auf vereinzelte Gegenſtände beſchränken muß [4], weil ſonſt das Gewebe ſich unauflösbar verwirren würde, kann die mythiſche Bilderſchrift Vieles umfaſſen und wird eben im größeren Zuſammenhang um ſo beſſer verſtändlich. Geſts vorletztes Räthſel lautet: „Wer ſind die Zween, die zur Verſammlung fahren? drei Augen haben ſie zuſammen, zehn Füße und einen Schweif, ſo ſchweben ſie über die Lande.“ Es iſt der einäugige Odin auf ſeinem achtfüßigen Roſſe Sleipnir [5].

[1] Alvíſsmál, Vegtamskvida, Fiölſvinnsmál, vgl. auch den Eingang von Gylfaginning, Sn. 3.

[2] Fornald. S. 1, 465 ff. vgl. 583. Hervarar S., Kiöb. 1847, 32 ff. 64 f.

[3] Vgl. Grettis S. C. 75 (Marcuss. S. 146): „Gestur heiti eg u. ſ. w. Þu munt vilia skemta nockud, og ertu þa goodur gestur.“

[4] Unter den Räthſeln der Herv. S. bildet nur eines, Str. 51 (Fornald. S. 1, 482 f.), eine Sammelfrage, aber die einzelnen Gegenſtände ſind doch auseinander gehalten.

[5] Str. 61 f. Hieher auch die von den Wölfen verfolgte Sonne, Ausg. v. 1847, 65, vgl. Sæm. 45, 39. Rochholz, aargau. Räthſel in Wolfs Zeitſchrift 1, 147.

Hier iſt nun wohl der Gegenſtand ein mythiſcher, aber Frage und Antwort betreffen nur die äußere Erſcheinung, ſie laſſen unberührt, was Odins Ritt auf dem achtbeinigen Pferde bedeute (vgl. Thôr 111). Ganz nahe tritt dagegen dasſelbe Räthſellied dem Weſen der Mythenbildung, wenn es in vier Aufgaben fragt, wer die Mädchen, die Bräute ſeien, die, klagend, ihrer viele zuſammen gehn nach des Vaters Beſtimmung, bleiche Haare und weiße Hauptbinden haben, Manchem zum Schaden geworden, ſelten freundlich gegen Männervolk ſeien, im Winde wachen müſſen, auf Brandungsklippen gehn und die Bucht entlang fahren, hartes Bett haben und wenig in Meeresſtille ſpielen;" und wenn dann in den gleichfalls ſtabgereimten Antworten dieſe Mädchen zugleich unbildlich als Wellen, Wogen, Brandungen und mythiſch als Ögis Töchter, Gymis Töchter von Rân, Eldis Bräute bezeichnet werden [1]. Einige jener nichtbildlichen Wörter erſcheinen anderſeits wieder in Skálda unter den Eigennamen der Ögistöchter [2]. Mehrmals ſchickt Geſt dem Räthſelbilde die Frage voran: „Was iſt das für ein Wunder, das ich außen ſah vor Dellings Thür?" [3] Es iſt ſchon gezeigt worden, daß

[1] Str. 37 bis 42. 47 f., insbeſondre 38: „Eldis brûdir (vgl. Sæm. 59 f. Sn. 129), eitri blandnar." 40: „Gymir hefir ser getit dœtr rádsvidar vid Rân; bylgjur þær heita ok bârir." 42: „öldur þat eru, Œgis dœtr" u. ſ. w. 48: „bârur ok brekar, ok bodar giörvallir, leggjast loks áker." Vgl. Str. 30: „Gymis fletjum u. ſ. w. Dvalins leiku u. ſ. w. Forniots bur." Obgleich die ſtrophiſchen Auflöſungen nur in einer Hdſchr. der Herv. S. ſtehen (Fornald. S. 1. Form. XXVI. Sagabibl. 2, 568), tragen ſie doch kein neueres Gepräge, als die Aufgaben.

[2] Sn. 124: „Œgis dœtra þeirra, er svá heita: Bylgja, Bâra". Ebd. 185, vgl. 217[b], 2; die mitgenannte Blôdughadda (Bleikhadda?) gemahnt an die hadda bleika der Räthſelfrage, Str. 39.

[3] „Hvat er þat undra er ek úti sá fyri Dellings dyrum?" Str. 9. 11. 13. 15. 59. (Vgl. Str. 12: „at Ymis dyrum." Sæm. 99, 15: „innan dyra." 124, 29: „til dômvalds dyra." 130, 76: „î herdis dyrum." Zeitſchr. f. d. Alt. 2, 535 bis 37.) Der Frage: „hvat er þat undra?" entſpricht Ähnliches in deutſchen (auch angelſächſiſchen) Räthſeln; Anzeig. 7, 377 (Regenbogen): „wer rat mir diſe wunder?" ebd. 375, „ir maiſter ratent diſe wunder!" MS. 2, 369[a] (Rätſelant): „wie mak daz wunderliche wunder ſin genennet?" 2, 211, 187[b] (Heinmar v. Zweter): „Diz liet iſt vol wunders gar u. ſ. w. merket wunder!" 188: „dirre wunder ich iuch unterſcheide u. ſ. w. durch wunder ich daz wunder ſchrîbe, wande ez iſt wunders gar genuoc." 2, 240[b] (Marner): „Ich ſpür ein wunder dur diu lant." 3, 49[b], 4: „Ein wunder wonet der werlde mit u. ſ. w."

die letztern Worte besagen: bei Tages Anbruch (s. S. 239). Was sollen aber die Wunder, die um diese Zeit gesehen werden, anders sein, als Traumgesichte, die eben der Morgenschlaf am lebhaftesten vorspiegelt? [1] Der Räthselmann konnte seine seltsamen Gebilde füglich als geträumte ankündigen und rückte sie damit noch tiefer in das Halblicht des Wunderbaren und Ahnungsvollen. Auch ist in Lied und Sage für die Darlegung und Deutung der Träume dieselbe Form der Wechselrede gebräuchlich, in welcher Aufgabe und Lösung der Räthsel sich ausspinnt [2]; in beiden Fällen verlangen bedeutsame Bilder das erschließende Wort und die Träume sind Räthsel der Zukunft. Nicht minder ist dem Rûnenwesen mit der Räthsellösung und der Traumdeutung sowohl die Form von Frage und Antwort [3], als der Ausdruck rathen („râđa") gemeinsam [4]; als Atli seine Schwäger verrätherisch zu sich ladet, werden von den Hausfrauen der Niflunge die warnenden Rûnen und die abmahnenden

[1] Eirîksmâl 1, Fagrsk. 16 (Frauers Walk. 87): „Hvat er þat draumа? (kvad Odinn) ek hugđumk fyr dag litlu" (hugđumk zu fyr dag litlu gezogen). Sn. 97. Arn. 240: „fyrir dag rîsa". Lex. myth. 512.

[2] Sæm. 236 f., 37 bis 43. 253 ff., 15 bis 28 (vgl. auch 93, 1 bis 8). Fornald. S. 2, 40 bis 42. 377 bis 79.

[3] Fornm. S. 6, 371: „Herra! segir Halli, ek vil segja ydr [Har. hardr.] draum minn, þêr erud draumspakir."

[4] Räthsel Fornald. S. 1, 463: „skyldi hann bera upp gâtur þær, er konûngr gæti eigi râđit." 464: „þû skalt bera upp gâtu þâ, er ek kann eigi râđa (vgl. ebd. 532: „ef hann bæri upp gâtur þær, er konûngr kynni eigi or at leysa u. s. w. er hann rêđi eigi"); im Räthselliede selbst ist die Formel: „hygg þû at gâtu" (ebd. 465 ff.), denk du dem Räthsel nach! Auch in angelsächsischen Räthseln Beides: „rœd hvät ic mœne" Cod. Exon. 479, 18; „micel is tô hycganne" Ettm. 296 f. Träume Sæm. 254, 23: „râđ þû hvat þat væri." Fornald. S. 2, 377: „râđa þenna draum" (zu râđa ebd. 1, 181. 209. 213. 372. 420. 2, 172. 3, 561); ebd. 2, 40 f. dreimal: „hvad kvad þû, þengill! þann draum vita?" und einmal: „Hâlfr! dreymdi mik, hygđu at slîku!" (wie im Räthselliede: „hyg þû at gâtu!)"; ebd. 2, 378: „hvat mân þetta þýđa?" 379: „þat er þýđing þess draums." Rûnen Sæm. 28, 5: „rûnar muntu finna ok râđna stafi." 28, 7: „veiztu hvê râđa skal?" 195, 13: „þær [hugrûnar] of rêđ u. s. w. Hroptr." 234, 22: „vôru î horni hverskyns stafir ristnir ok ređnir, râđa ek ne mâttak" (Fornald. S. 1, 207). 252, 9: „knnni hon skil rûna; innti þrâstafi at eldi liosum u. s. w. vâro svâ viltar at var vant at râđa." 252, 12: „rêđ ek þær rûnar er reist þîn systir."

Träume gleichmäßig errathen [1], und wie in den mitgeſchickten Ring Wolfshaare gewunden ſind, dann in den Träumen ein knirrender Bär und ein blutſprengender Aar hereinſtürmen und Wölfe heulen, ſo iſt auch den, zwar von Boten verfälſchten Schriftzeichen (orðstafir) ein entſprechender Wortinhalt unterzuſtellen, ein ſolcher etwa, wie bei Entdeckung der Wolfshaare geſagt wird: „Wölfiſch iſt unſer Weg," und hernach: „Der Wolf wird walten des Erbes der Niflunge, dunkelfarbe Bären die Herde zerreißen, wenn Gunnar nicht wiederkommt" [2]. Ausgeſprochene Gleichſtellung der Rûne mit dem Traumbild ergibt ſich angelſächſiſch bei Cädmon, wenn Daniel über das Geſicht des Königs vom rieſenhaften Baume Beſcheid geben ſoll, was dieſe Rûn verkünde [3].

Der Unterricht, den Sigrdrifa dem jungen Sigurd ertheilt, macht eine Reihe von Rûnenarten namhaft, deren einige ſchon früher beſprochen wurden: Siegrunen (sigrûnar), zur Erlangung des Sieges auf das Schwert einzugraben; Ölrunen (ölrûnar), zur Wahrung vor Frauentrug (beim Zweitrinken) auf das Trinkhorn und den Rücken der Hand zu ritzen; Bergrûnen (biargrûnar) zur Bergung und Löſung der Leibesfrucht auf die flache Hand zu ritzen und über die Gelenke zu binden; Fluthrûnen (brimrûnar) zur Schiffrettung, auf Steven, Steuerblatt

[1] Die Stellen in voriger Anm. Sæm. 252, 12: „rêð ek þær rûnar" u. ſ. w. und 254, 23: „râð þû hvat þat væri" (vom Traume).

[2] Sæm. 245, 8: „Hvat hyggr þû brûði benda þâ er hon okr baug sendi varinn vâðum heiðingja? hygg ek þat at hon vörnuð byði: hâr fann ek heiðingja riðit í hríng random, ylstr er vegr okkarr at ríða örindi." 253, 18: „Biörn hugða ek hêr inn kominn u. ſ. w. hristi svâ hramma at vit [a. ver] hræddd yrðim." Str. 20: „Örn hugða ek hâr inn fliuga u. ſ. w. dreifði hann oss öll blóði." 24: „emjuðu úlfar â [geirs] endum bâðum." 245, 11: „Úlfr mun râða arfi Niflúnga u. ſ. w. birnir blakkâallar bíta þref (vgl. Sprachg. 29 u.) tönnum u. ſ. w. ef Gunnarr [nâ] kemrat."

[3] Cädm. 4069: „bæd hine âreccan, hvät seó rûn bude," dann 4062: „hvät se beám bude," vorher aber 4046 von demſelben Geſichte: „hvät þät svefen bude"; jenes „hvät seó rûn bude" wird aber weiterhin auch von den wunderbar an die Wand geſchriebenen Worten gebraucht, 4240 f.: „(engel drihtnes) vrât þâ in vage vorda geryno, basve bôcstafas u. ſ. w." 4251: „Ne mihton âræedan rúncräftige men englesærendbéc." 4257 f.: „þät he him bôcstafas ârâdde and âræhte, hvät seó rûn bude." 4262: „drihtnes dômas." 4264: „vorda geryno."

und Ruder; Zweigrûnen (limrûnar) für den Arzt und Wundarzt, auf Baumrinde und Gezweig; Gerichtsrûnen (mâlrûnar) für den Erfolg auf der Dingstätte, um sich zu winden und zu weben (Sæm. 194, 6 bis 12). Diese sechs Arten sind sämmtlich auf unmittelbar hilfreichen und nützlichen Gebrauch im werkthätigen Leben berechnet, die Rûnen sollen wirklich geritzt und umgebunden, auf stoffliche Gegenstände eingeschrieben werden. Die vorhergehenden Rûnenarten haben je eine äußere Wirkung. die Hugrûnen wirken innerlich zur Einsicht und Erkenntnis, als deren Gegenstand sich eben nur die Gebilde des Mythenkreises darbieten. Ganz anders verhält es sich mit der letzten, siebenten Art, die am ausführlichsten dargelegt wird:

Sinnrûnen (hugrûnar) sollst du kennen, wenn du denkfertiger (geðsvinnari) sein willst, als jeder andre Mann; die errieth, diese ritzte, die ersann Hroptr von dem Wasser, das geronnen war aus Heiddraupnis Schädel und aus Hoddropnis Horne; auf dem Berge stand er mit Brimis [1] Ecken, hatte den Helm auf dem Haupte; da sprach Mimis Haupt weise das erste Wort und sagte wahre Stäbe; auf dem Schilde seien sie geritzt, der vor der leuchtenden Gottheit steht, auf Arvakrs Ohre und Alvids Hufe, auf dem Rade, das sich unter Rögnis Wagen dreht, auf Sleipnis Zähnen und auf des Schlittens Bändern; auf des Bären Kralle und auf Bragis Zunge, auf des Wolfs Klauen und des Adlers Schnabel, auf blutigen Schwingen und auf der Brücke Ende, auf der Lösung Hand und der Linderung Spur; auf Glas und auf Gold und auf der Männer Schutzwehr, in Wein und Gebräu, auf der Vala Sessel, auf Gungnis Spitze und auf Granis Brust, auf der Norn Nagel und dem Schnabel der Eule; alle waren abgeschabt, die aufgeritzt waren, und waren in den heiligen Meth gerührt und gesandt auf weite Wege, die sind bei den Âsen, die bei den Âlfen, einige bei weisen Vanen, einige haben die Menschenkinder (Sæm. 195, 13 bis 19). [2]

[1] Sæm. 195, 14: „með Brîmis eggjar." Zwar ist brîmir (zu brimi, m. flamma, Lex. isl. 1, 169 gehörig) für Schwert überhaupt gebräuchlich (Sn. 214 b, 3 unter den sverðaheiti: „brimir"; Sæm. 163, 10: „brimis dômar", Kämpfe; 160, 8: „â brîmis eggjar"); doch besagt eine Var. von Grîmnism. 44: „Brimir sverða" (œztr; Munch 192 b. Lex. myth. 37 a), womit ein einzelnes, ohne Zweifel eben Odins Schwert bezeichnet wird.

[2] Str. 19: „Allar voro afskafnar þær er voro âristnar, ok hverfðar við inn helga miöð" u. s. w. scheint eigens auf Str. 13: „Hugrûnar skaltu kunna u. s. w. þær of-rêð, þær of-reist, þær of-hugði Hroptr" sich zu beziehen und den Abschnitt von den Hugrûnen abzuschließen, wogegen dann Str. 20 auf alle hergezählte Rûnenarten geht und den Abschluß für das Ganze macht.

Der erste Blick ergibt, daß man hier größten Theils mythische Dinge, überhaupt solche vor sich hat, bei denen ein wirkliches Einritzen rünischer Zeichen nicht gemeint sein kann, und wenn gleichwohl einige derselben, wie Gold und Glas, dieß an sich zuließen, müssen auch sie im Sinne des Ganzen aufgefaßt werden. Es sind, wie der Name sagt, überall Rünen des Gedankens, des Geistes, und das Einritzen selbst ist nur bildlich vom lebendigen Gebrauche der Rünenzeichnung auf das geistige Gebiet der mythischen und dichterischen Anschauungen übertragen. Mythisch erzeigen sich unter den aufgezählten Gegenständen folgende: voran der Schild vor der göttlichen Sonne, sammt ihrem Gespann Arvakr und Alsvidr, Beides in Grimnismál näher beschrieben [1]; dann das Wagenrad Rögnis [2], hier wohl Odins, dessen Roß Sleipnir unmittelbar darauf genannt wird, wie auch der sogleich folgende Schlitten in dieser Verbindung auf einen in Grimnismál kurz berührten Mythus sich zu beziehen scheint, wonach Odin Kialar geheißen ward, als er das Schlittenjoch zog [3]; bedeutsam sind Rünen auf Bragis, des Götterskálden, Zunge, am Stuhle der Vala, wenn es die Seherin ist, die, einsam außen sitzend (Sæm. 4, 21), in großem Gesammtbilde die Geschicke der Welt entfaltet, und auf dem Nagel der schicksalbestimmenden Norn [4]; das Brückenende findet darin mythischen Bezug, daß mit demselben Worte die j. Edda den oberen Auslauf der Götterbrücke Bifröst bezeichnet [5], wo Heimdall seine Wohnstätte hat; auch der Lösung Hand

[1] Sæm. 45, 37 f.; auch dort der Ausdruck: „for skinanda godi."

[2] Über rögnir Myth. 24. Lex. myth. 402.

[3] Sæm. 46, 49: „en þá Kialar [mik hêtu] er ek kialka drô." Lex. isl. 1, 452: „Sleda-kialki, jugum rhedæ, nonnunquam osseum, é maxillis v. costis balænarum, Slædetræer" u. s. w.

[4] Sæm. 196, 18: „á nornar nagli;" vgl. hiezu Sn. 212: „Nornir heita þær er naud skapa"; dann, auf die Ärmen übergetragen, Sæm. 194, 7: „merkja á nagli naud." Vgl. noch 187, 12, 5. Bezieht die Eule in Str. 18: „á neß ugla" sich etwa auf die Erscheinung dieses Vogels als Zugehör des Winters, in alten Volksspielen vom Kampfe der Jahreszeiten, dergleichen eines Sæm. 34, 26 f. anklingen mag? Ritson, Anc. Songs 1, 133: „the howlet." Shakespere, Love's labour's lost, Act 5. Sc. 2: „This side is Hiems, winter u. s. w. maintain'd by the owl."

[5] Sæm. 196, 17: „á brûar spordi." Sn. 21: „þar er enn sá stadr er Himinbiörg heita (vgl. Sæm. 41, 13), sá stendr á himins enda vid brûarspord, þar er Bifröst kemr til himins."

und der Linderung Spur weisen auf persönliche, höhere Wesen von hilfreicher Handanlegung und segnendem Erdenwandel, Lausn und Líkn [1], Begriffsgestaltungen desselben Halblebens, wie die zu den Göttinnen gezählten Eir, Siöfn, Lofn u. s. w. und die Jungfrauen in Fiölsvinnsmál: Hlíf, Blíð, Frið u. s. w. und wieder Eir [2]. Sinnrünen nichtmythischen Gepräges stehen auf des Bären Kralle, des Wolfs Klauen, des Adlers Schnabel und blutigen Schwingen. Die drei hier genannten Thiere begegneten noch eben als Traumbilder, in denen der Niflunge Noth verkündet war [3], sie sind aber auch der dichterische Schmuck der Heldenlieder da, wo Kampf und Schlacht geschildert oder besprochen wird, und bei solchem Anlaß bietet namentlich das letzte Helgilied einen wichtigen Fingerzeig für gegenwärtige Untersuchung. Der junge Völsung Helgi hat den Feind seines Vaters, den König Hunding, gefällt und liegt nun mit seinen Heerschiffen in Brunavág. Hier kommt, durch Luft und über Meer reitend, die Walkyrje Sigrún zu ihm, fragt um Namen und Heimath, auf was sie hier warten und wohin ihr Weg gehe. Helgi nennt sich Hamal (so heißt ein Sohn seines Pflegevaters),

[1] Sæm. 196, 17: „á Lausnar lôfa ok á Líknar spori." (Lex. isl. 2, 16: „lausn, f. liberatio, redemtio." 2, 32: „líkn, f. clementia. 2) medicamen, Lindring" u. s. w. „líkna, parcere.") Vgl. Sæm. 195, 9: „Biargrûnar skaltu kunna, ef þû biarga vill ok leysa kind frá konum, á lôfa skal þær rísta" u. s. w. ok bidja þá dísir [Lausn, Líkn?] duga." 194, 4: „læknishendr." 194, 5: „fullr er hann [bior] lioða ok líknstafa." 25, 11: „nem líknargaldr." Lofi und spor entsprechen sich, wie die Handberührung eines günstigen Wesens, so ist auch das Eintreten in die Fußspur eines solchen heilsam. (Schädliche Fußstapfen Myth. 1060 u.)

[2] Sn. 36 f. (Arn. 114 f.): „Friðja [Ásynja] er Eir, hon er læknir beztr u. s. w. siöunda Siöfn u. s. w. af hennar er elskuginn kallaðr siafni; attunda Lofn u. s. w. er af hennar nafni lof kallat, ok svá þat er lofat er mikk af mönnum." (Lex. isl. 1, 189: „eyra [l. eira], acquiescere, 2) parcere.") Sæm. 111, 39: „Hlíf u. s. w. Biört ok Blíð, Blíðr, Frið, Eir" u. s. w. Vgl. Myth. 1101 f.

[3] Man vgl. Sigrdr. mál 17 (Sæm. 196): „á biarnar hrammi u. s. w. á ulfs klôm ok á arnar nefi, á blôðgom vængjom" mit Atlamál 18 (Sæm. 253 f.): „Biörn hugða ek hêr inn kominn u. s. w. hristi svá hramma, at ver hræddd yrðim" u. s. w. 24: „emjuða úlfar" u. s. w. 20: „Örn hugða ek hêr inn fliuga u. s. w. dreifði hann oss öll blôði, hugða ek af heitom at væri hamr Atla." Die Träume bilden den Übergang zu dem reichen Thema von den Fylgien.

seine Heimath Hléseyi, sie warten auf Fahrwind und ihr Weg gehe nach Osten. Weiter fragt Sigrún, wo er Hild geweckt oder der Kriegsschwestern Vögel genährt habe, warum seine Brünne mit Blut besprengt sei und sie unter Helmen rohes Fleisch essen. Die Antwort ist, das sei westlich vom Meere geschehen, als er Bären gefangen in Bragalund und der Aare Geschlecht mit Spitzen gesättigt; darum sei am Meere wenig Gebratenes gespeist worden. Schlacht zeig' er damit an, erwidert Sigrún, König Hunding sei vor Helgi auf das Feld gesunken; und als der junge Held fragt, woher sie das wissen konnte, erklärt sie, daß sie im Kampf ihm nahe gewesen; einen Schlauen nenne sie ihn, da er in Walrúnen Schlachtkunde sage, bergen woll' er sich vor ihr, aber wohl kenne sie ihn [1]. Diese Wechselrede schließt sich an einen allgemeineren Gebrauch prüfender Fragen und ausweichender Antworten bei der Begegnung Unbekannter [2], zugleich aber greift sie tief in den Bilderschatz der alten Liedersprache. Schon Sigrúns Fragen, wo Hild geweckt, die Vögel der Kriegsschwestern gefüttert worden, sind dichterische Ausdrücke für Beginn und Folge des Kampfes; Hildr ist persönliche Gestaltung des Kriegs und wird auch zu den Valkyrien gezählt [3], als deren Vögel Adler und Rabe umschrieben sind; das Füttern oder Erfreuen dieses dem Heere folgenden Geflügels, wie dasjenige des Wolfes, ist in Heldenliedern und im Skáldensange wiederkehrendes Schlachtbild [4]; auch

[1] Sæm. 159, 4 bis 11; auszuheben ist Str. 8: „vig lýsir þú.“ 10: „þó tel ek slœgjan Sigmundar bur, er í valrúnum vígspiöll segir.“ 11: „nú vill dyljaz döglingr for mer.“

[2] Z. B. Fornald. S. 2, 91 bis 93; vgl. 2, 499 f.

[3] Unter den Valkyrjen erscheint Hildr Sæm. 4, 24. 45, 36. Sn. 212 a, 3. und persönlich wie in den Worten des Helgiliedes Sæm. 160, 6: „hvar hefir þú, hilmir, Hildi vakta?“ auch in Krákumál 26, Fornald. S. 1, 309: „brúndum bitrum Hildi vekja“ (vgl. auch Sæm. 146, 14: „með geiri gjallanda at vekja gram Hildi“); daneben aber die halb abstracten Ausdrücke Sæm. 105, 34: „víg nam at vekja.“ Fornald. S. 2, 276: „víg vakta ek.“ Sæm. 261, 30: „vakðir vá mikla, er þú vátt bræðr mína.“ Helmskr. hg. Schöning B. VI, 104, 186: „vekja styr.“ Durch Munchs Besserung der „gunna systra“ in „Gunnar systra“ (90, 6. 200 a) tritt zu Hildr auch die persönliche Gunnr oder Guðr (Sæm. 4, 24. Sn. 39); zu gunna systra vgl. die engl. weird-systirs, Myth. 376.

[4] Zu Sæm. 160, 6: „eðr gögl alin gunna systra“ kommt in den Helgiliedern selbst 150, 6: „sá er varga vinr, við [die hungernden Raben] skulum

wird mit dem Essen rohen Fleisches unter Helme das harte Leben des Wikings bezeichnet [1]. Auf dieselbe Redeweise tritt Helgi ein, wenn er mit Spitzen, der Schwerter oder Speere, die Aare gesättigt und in Bragalund Bären gefangen hat. Zu dieser bildlichen Bärenjagd aber findet sich ein volksmäßig erläuterndes Seitenstück in den Geschichten der Jômsvikinge; als diese auf der norwegischen Insel Höd mit der gemachten Beute zu den Schiffen kehren, ruft ein Bauer ihnen zu: „Das ist nicht Kriegsmannsbrauch, daß ihr Kühe und Kälber zum Strande treibt; bessere Jagd wär' euch, den Bären zu fangen, der jetzt nahe zum Bärenstalle herangekommen ist." Sie sprechen sofort: „Was sagt der Mann? kannst du uns etwas vom Jarl Hakon sagen?" Und der Bauer berichtet, daß der Jarl gestern mit nicht mehr als drei Schiffen in die Hiörundsbucht eingefahren sei, worauf sie mit Zurücklassung alles Raubs zu den Schiffen eilen, ihren Gegner aber mit anderthalbhundert Fahrzeugen gerüstet finden und so in gänzlich un-

teitir." 154, 35: „sâ er opt hefir örnu sadda." 155, 43: „hrafna sedja." 155, 44: „gunni at heyja ok glađa örnu" (163, 10); sonst Sæm. 184, 17: „Huginn gladdak"; ebenso 185, 26. 190, 35.

[1] In der Prosa heißt es Sæm. 159ᵇ: „höfđo þar strandhögg ok âtto râtt"; im Liede 160, 6: „hvî skal und hialmom hrâtt kiöt eta?" 7: „þvî var at legi lîtt steikt etiđ." Nach Örvarodds S. hat Hialmar, ein rastloser Verfolger räuberischer Wikinge, für sich und seine Fahrtgenossen Wikingsatzungen von milderer Sitte, welche streng verbieten, den Wölfen gleich rohes Fleisch zu essen oder Blut zu trinken u. a. m. Fornald. S. 2, 194: „Ek vil þau ein vîkinga lög, sagđi Hialmarr, sem ek hefir âđr haft u. s. w. þat er fyrst at segja, at ek vil aldrî eta hrâtt, nê liđ mitt [ebd. 2, 525: ok eigi blođ drekka], þvî þat er margra manna siđr, at vinda vöđva î klæđum, ok kalla þat sodit, en mer þikir þat þeirra siđr, er lîkari eru vörgum enn mönnum. [2, 526: „en mer þikkir þat vera varga matr]." Im Helgiliede ist noch der alte, rohe Brauch vorausgesetzt. Sögu-þætter Islend. (Biörns Marcusson.) a Hoolum 1756. 4⁰. S. 54: þaattur af Aulkofra: Ölkofri kom til þijngs, ok aatti Munngaat at selia, kom þa til Fundar vid Vini sijna, þam sem vanir voru at kaupa Aul at hönum: Hann baþ þa Liþs, enn baud þeim Aul at selia. Enn þeir svö rudu allir aa einn Veg, at þau ein kaup hefþi þeir vid aattst, at þeim var ei vilnati; sögdu at þeir mundi ei þeim Birni beitast, at deila umm Maal hanns, vid Ofureflis Menn slijka." Heimskr. 2, 132 f. Fagrsk. 77. (Es sind 6 gođar, Sagabibl. 1, 316.)

gleichem Kampfe dem Untergang verfallen [1]. Sigrûn, ſelbſt eine Kriegsjungfrau, verſteht wohl, daß Helgi durch den Bärenfang [2] in Bragalund [3] und das Sättigen der Adler mit Waffenſpitzen eine Schlacht anzeige („vîg lŷsir þû"), und ſie drückt dieß noch beſonders damit aus, daß er in Walrûnen klüglich Schlachtkunden ſage; das Wort für letztere, vîgspiöll (sermones bellici) iſt in einem andern Liede von den Feuerzeichen gebraucht, welche das Anrücken eines feindlichen Heeres verkünden [4], und entſpricht den agſ. hildespell, gûdspell, Kriegsbot-

[1] Heimskr. 1, 242. S. Olafs Tryggvas. C. 42: „Bôndinn mælti: þer farit óhermannliga, rekit til strandar kŷr ok kálfa, væri yðr meiri veiðr at taka biörninn, er nû er nær kominn á biarnbâsinn. Hvat segir karl, segja þeir, kanto nockot segja oss til Hákonar Jarls? Bondi sagði: hann fôr í gær inn í Hiörundar fiörð, hafði Jarl eitt skip eða tvö, eigi vóro fleiri, enn III, ok hafði ecki till yðar spurt. Þeir Bûi taka þegar á hlaup til skipanna, ok láta laust allt herfiâng." (Sagabibl. 3, 81. Die Jómsvîk. S., als Probe der Fornm. Sög., C. 14. S. 36, hat dieſe verblümte Rede nicht.) Vgl. hieher Þiðr. S. Unger, C. 347 (S. 301). Hylten C. 295 (S. 229 u.). Nib. 943.

[2] Lex. poet. 41ª u. 43ª ff. 57ᵇ u. Sn. Arn. 1, 384, 13: „beiddum biörnu." D. Wörterb. 1, 1123: „den bären fangen, ſtechen."

[3] Für „í Bragalundi" gibt es eine Var. „í Brâlundi" (Sæm. 160, 2), Braga- zuſammengezogen in Brâ-, und als Ortsname ſteht „í Brâlundi" Sæm. 149, 1. 158, doch nicht als Kampfplatz Helgis mit Hunding. Es fragt ſich aber, ob in Helgis Geſpräch mit Sigrûn braga-lundr nicht zum bildlichen Ausdruck mitgehöre und den Kriegerwald, d. i. das Heer bedeute (vgl. Sæm, 79, 41 bis 43), wie Sæm. 228, 9: „í skata lundi." Die gewöhnlichere Form iſt zwar „bragnar, skatnar" (Sæm. 158, 1. Sn. 212ᵇ, 3. 195); allein es fehlen auch nicht die einfachen bragr, bragi (Myth. 215), skati (Sæm. 140, 1. 169, 3. Sn. 180ª, 2. 195. 212ᵇ u. [Arn. 482.] Fornald. S. 2, 8. Vgl. J. Grimm in der Zeitſchr. f. vergl. Sprachforſch. Heft 1, S. 81); und wenn der einzelne Mann nach Bäumen benannt werden kann, viðr, meiðr u. ſ. w., ſelbſt lundr (Sn. 158, vgl. 27 u.), ſo eignet ſich letzteres noch beſſer für eine Sammlung von Männern, das Heer.

[4] Grottasöngr 18 (Sn. 149. Munch 168, 18): „Eld sé ek brenna fyrir austan borg, vîgspiöll vaka, þat mun viti kalladr; mun herr koma hinig af bragði, ok brenna bœ fyrir buðlûngi." (Arn. 389: „Ignem conspicor ardere ab orientali regione arcis, vigilum bellicos indices, qui ignes prænuntiativi, credo, vocantur. Aderit exercitus huc e vestigio, sedesque regias incendio delebit." (Sn. 188: viti, Feuer. Lex. isl. 2, 448: „viti, m. specula. 2) index v. omen.")

ſchaft [1]; Walrûnen aber, in denen (ſ. valrûnum) dieſe Schlachtandeutungen geſagt werden, Rûnen der Wahlſtatt, des Heldenfalls, des blutigen Kampfes überhaupt, ſind eben die bildlichen und umſchreibenden Redeweiſen, von Adlern und Raben, Bären und Wölfen, dieſen walgierigen Hunden Odins [2].

Das Zuſammentreffen der Walrûnen des Helgiliedes mit den auf Bärenkralle, Wolfsklauen, Schnabel und blutige Schwingen des Adlers gezeichneten Sinnrûnen der Sigrdrifa weiſen nun darauf, daß „valrûnar“ als eine Unterart der „hugrûnar“ anzuſehen ſind. Dieſer beſondere Kreis erweitert ſich aber beträchtlich, wenn man dahin den ganzen kriegeriſchen Rüſtzeug der altnordiſchen Lieder, die vielfachen Benennungen und Umſchreibungen des Kampfes, der Waffen [3], des Heeres und der einzelnen Streiter rechnet [4], und wirklich liegt in dem Worte valr das Höchſte jenes heidniſchen Heldenglaubens, die Erwählung durch die Walkyrie, Odins Dienerin, zum Tod in der Schlacht und zur Gemeinſchaft mit dem Walvater ſelbſt in ſeiner von Schwerterglanz erleuchteten Walhalle [5].

[1] Cädm. 3502: „hrêddon hildespelle (Gl. 177: „exhilarati sunt famâ pugnæ“). 2091: „gûdspell vegan.“ (Gr. 1, 3te Ausg. S. 335: „vegan movere.“) Gr. 2, 525.

[2] Sæm. 151, 13: „fara Vidris grey valgiörn um ey.“ Völuſpá, Sæm. 9, 55: „at valdŷri,“ vom Wolfe Fenrir.

[3] Sinnrûnen ſind auch eingeſchnitten (Sæm. 196, 18): „á gumna heillom;“ ſind heillir (nom. heill f. salus, virorum salutes) hier etwa Schutzwaffen? wie Sn. 216[b] der Schild hlíf (tutamen), der Helm hlífandi (hlífa, parcere, tueri) heißt.

[4] Über altn. valr m. (strages), agſ. väl n. und die damit zuſammengeſetzten Wörter ſ. Myth. 389. Gr. 2, 479 f. Ettm. Lex. anglos. 76 ff. Bouterw. Gl. 288 f. Neben denen, die beſtimmter auf Tod, Leichen, Wahlſtatt ſich beziehen, gibt es andre von mehr allgemein kriegeriſcher Bedeutung, wie altn. Sæm. 152, 19: valsteſna, gleich ebd. 151, 13: hiörsteſna und 156, 49: hiörþíng; Sn. 216[b]: valhrîmnir, Benennung des Helms; ebd. 214[b]: vallángr, valnir; 215[a]: valböst, des Schwertes; während Sn. 94, 9 valgaldr den Zauberſang zur Todtenerweckung bezeichnet, läßt eben valrûn die weitere Bedeutung zu. Agſ. välgâr, välsceaft, Speer, välscell, Schild, välhere, Kriegsheer, välhlemm, Kampfgetös (Ettm. 77 f.), välseax, Schwert (Bosw. 242[b]).

[5] Sn. 24: „hann [Odinn] heitir ok Valföðr, þvî at hanns ôskasynir eru allir þeir er í val falla, þeim skipar hann Valhöll u. ſ. w. Vgl. Sn. 28. 39. Sæm. 42, 17.

Auch hiebei wieder zeigt ſich nahe Verwandtſchaft der angelſächſiſchen Dichterſprache mit der nordiſchen. Die gleiche Ausdrucksweiſe für Schilderungen aus dem Kampfleben, wie in den Eddaliedern, blüht noch bei den chriſtlichen Angelſachſen, und ſelbſt dem Namen nach ſtellen ſich zur altn. valrûn eine agſ. wälrun, zur hugrûn eine hygerûn, beide in der ſtabgereimten Legende von Helena [1]. Bei der Ausfahrt des Kriegsvolks ſtimmt der Wolf im Walde ein Heerlied (fyrdleod) an, verhält nicht eine Walrûn (wälrûne), der Adler mit thaumaſſem Gefieder erhebt einen Sang auf der Spur des Feindes [2]; dieſe wälrûn geht gleich mit dem geſungenen fyrdleod, das ſonſt als Geſang des ausziehenden Heeres ſelbſt vorkommt [3], hier aber dem Geheul des gierigen Raubthiers edleren Namen gibt, wie auch das Helgilied von Wolfsliedern („vargliodum“ Sæm. 155, 40) weiß; ſie bedeutet alſo eine Verkündigung des nahenden Wahlfalls (altn. valfall n., agſ. välfäll Beow. 3421, välfyll m. Cädm.) und entſpricht den nordiſchen vîgspiöll, die zwar nicht ſelbſt Walrûnen ſind, jedoch in ſolchen geſagt werden. Während hiernach an die agſ. wälrûn ſich noch die volle ſinnliche Friſche der alten Liederſprache knüpft, iſt die hygerûn, ihrem Wortſinne folgend, zu einem Ausdruck des chriſtlich umgewandelten Geiſtes geworden: Cyriacus neigt auf dem Calvarienberge ſein Angeſicht, verhält nicht eine Sinnrûn (hygerûne), ruft mit der Macht des Geiſtes zu Gott und bittet, daß ihm das Geheimnis, wo die heiligen Kreuzesnägel liegen, eröffnet werde [4]; in ſolchem Zuſammenhang

[1] J. Grimm, Andr. u. El. XXV ff. (gemeinſame Dichterſprache); 189 f. (über hygerûn und hugrûn, wälrûn und valrûn).

[2] El. 27 ff.: „fôr folca gedryht fyrdleód ágôl vulf on valde, wälrûne ne mâd, ûrigfedera earn sang âhôf lâdum on lâste.“ Eine von Heimdals neun Müttern heißt Ulfrûn, Sæm. 118, 35. 92, 26. Graff 2, 524: Wolfrûn.

[3] Cädm. 3506: „fyrdleód gâlan.“

[4] El. 1098 ff.: „Cyriacus on Calvarie hleór onhylde, hyge rûne ne mâd (wie zuvor „wälrûne ne mâd“), gâstes mihtum tô gode cleopode“ u. ſ. w. Cädm. 227: „mîdan (mâd u. ſ. w.) latere, abscondere, dissimulare.“ Andr. u. El. 189: „mîdan iſt evitare, praetermittere, urſprünglich wohl vereri. Fela ge fore mannum mîdad þäs þe ge on mûde gehycgad, Cod. Exon. 139, 10.“ Vgl. Graff 1, 674 f. „ni mîdan“ im Sinne von nicht unterlaſſen. Schmeller, Gl. sax. 79: „mîthan vitare, omittere, dissimulare.“

bedeutet die hygerûn eben ſein inbrünſtiges Gebet, die vârûn iſt noch ſchlachtkündender Wolfsgeſang, die hygerûn iſt zum Worte chriſtlicher Andacht erhoben.

Die Walrûnen in Helgis Geſpräch mit Sigrûn ſind dichteriſche Bilder, die nach Art eines Räthſels oder eines Traumes gedeutet werden müſſen, deren verhüllter Sinn im Bewuſtſein des Aufgebenden liegt und in dasjenige des Errathenden eintritt. Dieſelbe Beſchaffenheit läßt ſich für die mythiſchen Rûnen in Sigrdrifumâl ſchon darum muthmaßen, weil ſie nach Obigem mit den Walrûnen unter dem gemeinſamen Namen der Hugrûnen verbunden ſind. Jene ſkâldiſche Rûnen, von denen früher die Rede war, bergen zwar auch ihren Gegenſtand unter mythiſchen Namen und Beziehungen, aber ſie ſtreifen nur die Oberfläche des Mythus, ohne ſich mit der Bedeutung ſeiner Sinnbilder zu befaſſen; ſie ſchließen in ſich, warum man das Gold nach Idis oder Thiaſſis Mund und Rede benenne, nicht aber was mit der Goldtheilung dieſer Jötune ſelbſt gemeint ſei; ſolch tieferes Verſtändnis der Goldmythen mag in den Hugrûnen ſtecken, die auf Gold geſchnitten ſind (Sæm. 196, 18). Ebenſo werden die auf Sleipnis Zähne geſchnittenen nicht lediglich das Geheimnis enthalten, daß der Name dieſes vornehmſten Roſſes (Sæm. 46, 44) als heiti für das Pferd überhaupt gebraucht werden könne, wie Skâlda lehrt (Sn. 179). Es iſt vielmehr einleuchtend, daß, wenn die jüngere Edda vom Verbergen in Rûnen ſpricht, ſie auf den bloßen Kunſtſtil ein Wort anwende, das ehedeſſen viel bedeutſamern Inhalt hatte. Wie ſollten auch die Hugrûnen des alten Liedes ſich nur auf den ſchulgerechten Wortſchmuck beziehen, während ſie offenbar als der Gipfel aller Rûnenkunde hingeſtellt ſind und die Findung derſelben dem oberſten Gotte in ſeiner geiſtigſten Thätigkeit zugeſchrieben wird. Dieß ſoll nunmehr genauer ausgeführt werden.

Der Abſchnitt von den Hugrûnen, welcher für ſich ein kleineres Ganzes bildet [1], hebt damit an, daß, wie bei den vorhergehenden

[1] Mone, Unterſuchungen zur Geſchichte der deutſchen Heldenſage S. 114 findet dieſen ganzen Abſchnitt mit Zuſätzen überladen und entſtellt; wirklich trifft man auch hier auf mehrfache Störungen des Versbaus durch Überfüllungen oder Ausfälle, Verſchiedenheiten vom Liedertexte der Völs. S. (Fornald. S. 1, 168 ff.), in welchem namentlich alles auf Mimir Bezügliche fehlt, und andre Mißſtände; die Wichtigkeit, die den Hugrûnen zugemeſſen wird, konnte

Rûnenarten, angegeben wird, zu was jene dienlich seien, nemlich zur Erlangung vorzüglichen Scharfsinns; sodann wird die Herzählung der Gegenstände, denen solche Rûnen angezeichnet sind, eingerahmt zwischen die Kunde von der Herkunft und diejenige von der Verbreitung derselben. Die Herkunft oder wie Odin sich ihrer bemächtigt, wird auf zweifache Weise dargestellt: erst, er habe sie errathen, geritzt und bedacht [1] von dem Wasser, das aus Heiddraupnis Schädel und aus Hoddropnis Horne geflossen; dann weiter, als er mit Schwert und Helm auf dem Berge gestanden, habe Mimis Haupt gesprochen und ihm gesagt, auf welchen Dingen die Stäbe eingeschnitten seien. Alles dieß ist aber nur mehrfacher, wahrscheinlich verschiedenen ältern Mythenliedern entnommener Ausdruck derselben Sache: Odin hat die Sinnrûnen aus Mimis Weisheitsquelle geschöpft. Draupnir, dropnir, der Traufende, Tropfende [2] mit den vorgesetzten Schmuckwörtern heiđ n., Himmelshelle, Glanz, und hodd (Myth. 922), Hort, Schatz, ist eben dieser kostbare Born in persönlicher Auffassung als Brunnengeist; seine Hirnschale, aus der das rûnenhaltige Wasser fließt, besagt das Nemliche, was nachher Mimis Haupt, der Quell, das Brunnhaupt (s. oben S. 206); das Horn ist sein Schöpf- und Trinkgefäß [3], denn Mimir selbst

auffordern, Weiteres über sie beizubringen, und die aufgezählten Beispiele ließen sich leicht vermehren, aber darum ist nicht alles Hinzugekommene willkürlich erdichtet, so wenig als die ganze Rûnenlehre dieses Liedes aufhört, ein werthvoller Beitrag zur Kenntnis des nordischen Rûnenwesens zu sein, weil sie in die Sigurdssage nur eingeschoben ist; die innere Beschaffenheit des Mitgetheilten in Vergleichung mit dem Ergebnis andrer Mythenquellen muß auch hier Maß geben.

[1] Die Folge Sæm. 195, 13: „Þær of râđ, Þær of reist, Þær of hugđi Hroptr," worin das Rathen dem Ritzen vorangeht (sonst begreiflich umgekehrt; Sæm. 28, 7: „veiztu hvê rista skal? veiztu hvê râđa skal?" 252, 12: „ređ ek Þær rûnar, er reist Þîn systir"), ist nur dann die angemessene, wenn die Hugrûnen an erster Stelle wirklich Geheimnisse des Geistes, zu errathende Gedankenbilder waren. Über altn. of vor dem Verbum s. Gr. 2, 912 f. vgl. 3, 253.

[2] Vgl. Sn. 66 f. (Arn. 176 f.): „Ođinn lagđi â bâlit gullrîng Þann er Draupnir heitir u. s. w. drupu af honum 8 gullrîngar iafnhöfgir." Sn. 131 f. Sæm. 84, 21. Zwergname Draupnir Sæm. 3, 15.

[3] Vgl. Sn. 17 (Arn. 68): „En undir Þeirri rôt [Yggdrasils] er til HrîmÞursa horfir Þar er Mimisbrunnr, er spekđ ok mannvit er î fôlgit,

ſchöpft jeden Morgen Meth aus dem berühmten Brunnen. Die Verbreitung der Hugrûnen iſt in der Weiſe geſchehen, daß die angezeichneten abgeſchaben und in den heiligen Meth gemiſcht, zu Äſen, Älfen, Vanen und Menſchen ausgeſandt wurden. Es fragt ſich nun, was mit dem heiligen Methe gemeint ſei, derjenige, welchen Mimir von Walvaters Auge ſchöpft, wodurch bei dem einen Mythus verblieben würde, oder der Suttûngsmeth. Letzterem wird unbedenklich der Vorzug zu geben ſein, er iſt überhaupt der bekanntere, im mythiſchen Ausdruck gangbare, und auch im Rûnatal ſteht der koſtbare Meth, der aus Ôdrörir geſchöpft iſt, mit der Findung der Rûnen, ſowie mit ihrer Verſendung und Ausbreitung zu verſchiedenen Weſenklaſſen, nahe zuſammen [1]. Zudem ſollte der Abſchnitt von den Hugrûnen, nach der abgebrochenen Weiſe des ganzen Liedes, nicht eine folgerichtig zuſammenhängende Erzählung geben; es war darum zu thun, die hohe Bedeutung dieſer Rûnenart ins Licht zu ſtellen, zu welchem Zweck an verſchiedene, die geiſtige Erweckung betreffende Mythen angeknüpft werden konnte; in ebengedachter Richtung begegnet ſich aber Mimis Brunnen mit Kvâſis Blut und die Verwandtſchaft beider Fabeln iſt ſchon früher (S. 207 ff.) angedeutet worden.

Für das Verſtändnis der Hugrûnen gibt dieſe Rückkehr zu Mimir und zum Hauptgegenſtand der Unterſuchung, dem Dichtertranke, den entſcheidenden Aufſchluß. Ein Wiſſen, das aus dem Brunnen kam, in den Odin um Weisheit ein Auge verſetzt hatte, von dem Haupte, mit dem er noch in der ernſten Stunde des nahenden Weltuntergangs ſpricht, muſte des wichtigſten und tiefſinnigſten Inhalts ſein. Wirklich gehören die mit Hugrûnen beritzten Gegenſtände meiſt der Götterlehre

ok heitir sâ Mimir er â brunninn; hann er fullr af vîsindum, firir þvî at hann drekkr or brunninum af horninu Giallarhorni.“ Es iſt zwar für die Beiziehung des Giallarhorns ein Misverſtändnis zu vermuthen (ſ. ob. S. 197 f.); da jedoch Mimir ſelbſt von Valvaters Pfande ſchöpft (Sæm. 4, 22: „drekkr miöd Mimir morgin hverjan af vedi Valfödrs“), ſo iſt ihm ein Trinkhorn überhaupt nicht abzuſprechen, wie auch Odin und Saga an rauſchenden Wellen täglich aus Goldgefäſſen trinken (Sæm. 41, 7). Eben ſo wenig hat man die Zeile „or horni Hoddropnis“ für eine überzählige anzuſehen (mit Mone a. a. O. 114 ob.), es iſt vielmehr die dem galdralag eigenthümliche Verdopplung des dritten Gliedes in ſinn- und lautverwandten Worten (ſ. ob. S. 213).

[1] Sæm. 28, 2 bis 7; vgl. 88, 2.

an, und wenn ſie auch nur vereinzelt und in geringer Zahl hergenannt ſind, ſo geſchieht es eben beiſpielsweiſe zur Bezeichnung einer ganzen Art. Die ſchließliche Angabe, daß dieſe Hugrûnen, in den heiligen Meth gemiſcht und auf weite Wege hinausgeſandt, nun theils bei den Âſen, theils bei den Alfen, theils bei weiſen Vanen, theils bei den Menſchen ſich befinden, eröffnet einen weiten Geſichtskreis und wenn man unter den aufgezählten Weſenklaſſen beſonders noch die Rieſen vermiſst, ſo gereichen Stellen andrer Lieder zur Ergänzung, jene aus Vafthrûdnismâl von der Jötune Rûnen und aller Götter (Sæm. 36, 42 f.), ſodann die aus Rûnatal, wonach Odin unter den Âſen Rûnen ſchnitt, für die Alfe Dvalin, Dain für die Zwerge, Alſvidr für die Rieſen, der Sprecher ſelbſt, wie es ſcheint, für die Menſchen (Sæm. 5 bis 7). Wenn hier, auf durchaus ſinnbildlichem Boden und von verſchiedenen Orten her, nicht alles vollkommen übereinſtimmt und ſich ineinander fügt, ſo iſt doch das Geſammtergebnis, daß die Hugrûnen nichts Andres ſind, als die Mythologie mit allen in ihr begriffenen Heimen (Sæm. 1, 2. 36, 43. 49, 8 f. Mythol. S. 755 f.); dabei fallen der Menſchenwelt insbeſondre die Rûnen des Heldenlieds zu, Valrûnen, die auf Bären- und Wolfsklaue, Adlerſchwinge und Granis Bruſt geſchnitten ſind. Die Rûnen des Stils wurden zuvor ſchon (S. 272 ff.) als den Hugrûnen nicht ebenbürtig dargethan; aber auch diejenigen des Vafthrûdnisliedes, obgleich ſie auf das mythiſche Weltganze ſich erſtrecken, geben doch, wie gleichfalls früher bemerkt worden (S. 259 f.) nur äußerlichen Beſcheid, es iſt bloße Gedächtniskunde, die nicht in Mimis Quell ſich zu verſenken oder mit dem heiligen Meth ſich zu tränken brauchte. In dieſen gemiſcht, ſind die Hugrûnen von Poeſie durchdrungen, der Götterglaube und die Weltanſchauung verkünden ſich in dichteriſchen Bildern. Der Mythus vom Dichtertranke ſelbſt verbildlicht mit unverkennbarem Bewuſtſein die zu und in der Dichtkunſt wirkenden Thätigkeiten, er bezeichnet namentlich in den mit der Erwerbung des Methes verbundenen Schwierigkeiten die räthſelartige Sinnbildſprache; von dem Inhalt iſt dabei abgeſehen, der ſich in dieſen Triebwerken und Formen geſtalten ſoll; indem nun aber, ſichtlich durch Odin, den Herrn Ôdröris, die Hugrûnen in den Meth geworfen werden, erfüllt ſich das dichteriſche Schaffen mit den Bildern und inwohnenden Gedanken, die ſich in der nordiſchen Mythologie zu einem geiſtigen Ganzen verbunden haben.

Wenn in der Rûne ein Bewuſtes erkannt wird, ſo iſt nicht die Meinung, als wären bei Geſtaltung der Mythen Begriff und Bild, wie Urſchrift und Überſetzung, in zwei Streifen neben einander gelaufen; in aller naturfriſchen Dichtung des Einzelnen oder des Volksgeiſtes treten der Gedanke und ſein bildlicher Ausdruck gleichzeitig und ungetrennt ins Leben und eben hierin liegt das Geheimnis, die ungelöſte Rûne der Poeſie [1]. Zeitalter, in denen der Mythus erwächſt, kennen überhaupt keine bildloſe Gedankenmittheilung und dennoch haftet in den Bildern das Gewuſte und Gewollte. Das Bewuſtſein und die Abſicht bethätigt ſich aber vornehmlich an den beiden Enden der Mythenbildung, in den einfachſten und offenſten und wieder in den verwickeltſten und dunkelſten Gebilden. Zu den erſtern gehört es aus dem Kreiſe des bisher Beſprochenen, wenn Nôtt, die Nacht, dem Dellingr, dem Dämon der Dämmerung, einen Sohn Dagr, den Tag, gebiert, wobei die eigentlichſten, begrifflichen Wörter den Sinn ausſprechen; für das Äußerſte der andern Seite kann der Dichtertrank gelten, das verſchlungene Gewebe dieſer ausführlichen Fabel konnte nur mit abſichtlichem Nachſinnen zu Stande gebracht werden und man müſte die Mitwirkung jeder freieren dichteriſchen Thätigkeit abläugnen, wenn man darin ein nach ſeinem vollen Umfange gleichzeitig entſtandenes Ganzes erkennen wollte. Weniger einſeitig ſtellt ſich die Abſichtlichkeit hervor, wenn man ſich die Entſtehung als eine allmähliche denkt [2]. Daß die Weisheit aus einer Quelle geſchöpft wird, die unter Obhut eines vielkundigen Geiſtes ſteht, daß ähnlicher Weiſe die Dichtergabe als Trunk eines koſtbaren, begeiſternden Methes erlangt wird, auch noch daß, wie man im wirklichen Leben Rûnenzeichen in das Trinkhorn warf [3], ſo

[1] Über den jungen Göthe ſchrieb ein nachmaliger Freund: „Er iſt ſehr bilderreich, und drückt ſich gewöhnlich in Gleichniſſen aus. Er pflegt auch ſelbſt zu ſagen, daß er ſich nicht anders als uneigentlich ausdrücken könne; wenn er aber älter werde, hoffe er die Gedanken ſelbſt, wie ſie wären, zu denken und zu ſagen.“ (Allg. Monatsſchrift f. Wiſſenſch. u. Literatur. Braunſchweig 1854. S. 252.)

[2] Es iſt für dieſe Annahme nicht unbedeutſam, daß der Mythus in Hâvamâl viel einfacher erſcheint, als wie er in der j. Edda erzählt iſt, und daß in der ganzen unter jenem Namen begriffenen Spruchreihe nirgends eines vaniſchen Weſens oder Einfluſſes erwähnt iſt.

[3] Vgl. Sæm. 97, 5. 234, 22 (Fornald. S. 1, 207): „1 horni.“

die Sinnrûnen in den Dichtermeth gemiſcht werden, das ſind faßliche, in Glauben und Sitte der Zeit bereit gelegene Bilder; ſo war der Grundgedanke des Mythus ein klar erkannter und doch zugleich dichteriſch belebter, er war aber auch triebkräftig und wenn ſeine weitere Entwicklung vornherein noch mehr auf das Geiſtige der Dichtkunſt, die Rûnenkunde, gerichtet war, ſo muſte ſie weiterhin, um vollſtändig zu erſcheinen, ſich auch den Formen des Liedes und den verſchiedenen Bildungsſtufen der Sänger zuwenden, iſt aber hierin noch bei den einfachſten Grundzügen des Versbaus und der allgemeinen Unterſcheidung einer volksmäßigern und einer tiefſinnigern Dichtung ſtehen geblieben. Die Erzählung des Mythus in der jüngern Edda iſt Antwort auf die Frage, woher die Kunſt, die man Skâldſchaft nenne, ihren Anfang genommen habe. Der Sinn des Ganzen iſt hiemit wörtlich ausgeſprochen und alle die Skâlden, die daraus Redensarten ſchöpften, haben ihn gewuſt. Wie weit dieſes Verſtändnis auch ſpäterhin ins Einzelne gieng, läßt ſich nicht erſehen; aber wie dem Grundgedanken ein Grundbild entſprach, ſo werden auch die Einzelbilder nicht ein Wirrſal gedankenloſer Grillen geweſen ſein und die Mythenforſchung muß ſich bemühen, ſie zu deuten.

6. Odin und ſeine Jünger.

Bragi.

Das Wirken Odins im Gebiete der Dichtkunſt und der ihr verwandten Kenntniſſe und Fertigkeiten erfordert ſchließlich einen eigenen Überblick. Odin hat den Meth der Dichtung erworben und von ihm iſt derſelbe denen mitgetheilt, welche dichten können; darum heißt die Skâldſchaft Odins Fund und Gabe (Sn. 87. 98); im Hyndlaliede wird von ihm geſagt: „das Lied gibt er den Skâlden“ (Sæm. 112, 3: „gefr hann u. ſ. w. brag skâldum“) und namentlich war der alte Held und Sänger Starkad, als die Götter ſein Schickſal beſtimmten, von Odin begabt worden, ebenſo fertig dichten als ſprechen zu können [1]. Gleich-

[1] Gautreks S. C. 7 (Fornald. S. 3, 33): „Odinn mælti: ek gef honum [Starkaði] skâldskap. at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla.“ Saxo 6, 103: „Othinus Starkatherum u. ſ. w. condendorum carminum peritia illustravit.“ Vgl. Ynglingaſ. C. 6.

wohl erſcheint in der Reihe der Äſen noch ein andrer, Bragi, nach dem die Dichtkunſt bragr benannt ſein ſoll und der als früheſter Liedesſchmied, in Grimnismál als der oberſte der Skálden bezeichnet wird [1]; auf ſeiner Zunge ſtehen Sinnrúnen (Sæm. 196, 17), ein Zeugnis für das dichteriſche Weſen dieſer Rúnenart. Bevor Odins Geiſteswege verfolgt werden, iſt es gerathen, ſein Verhältnis zu Bragi richtig zu ſtellen.

Bragi heißt Odins Sohn (Sn. 105, 10. Arn. 266; fehlt aber Sn. 211ª. Arn. 554, 10 fügt ihn bei), er wird unter die zwölf richtenden Äſen gerechnet und der tiefbartige Äſe genannt [2]; ſeine Frau iſt Idun, die Verjüngerin der alternden Götter (Sn. 30. 105. 119); übrigens iſt ihm keine in den Grund der Mythen eingreifende Wirkſamkeit zugewieſen. Bei Ögis Gaſtmahl ergreift er das Wort, um dem Aufnahme begehrenden Loki Trunk und Sitz zu verweigern; als aber Loki dennoch durch Odin zugelaſſen, von ſeinem Heilruf an die Götter den einen Äſen Bragi, der drinn auf den Bänken ſitze, ausnimmt, bietet dieſer ihm zur Sühne Roſs, Schwert und Armring, worauf Loki deſſen Kampfſcheue verhöhnt und auf Bragis Kampfdrohung fortfährt: „Tapfer biſt du auf dem Sitze, nicht wirſt du ſo thun, bankprunkender Bragi!“ bis endlich Idun vermittelt: „Bragi beſänftig' ich, den biererregten; nicht will ich, daß ihr Zornige kämpfet“ [3]. Von dem Trinkmahl, wozu Ögir vorher von den Äſen geladen war, iſt der Anlaß zu Bragis

[1] Sn. 29 (Arn. 98): „Bragi heitir einn, hann er ágætr at speki, ok mest at málsnild ok ordfimi; hann kann mest af skáldskap, ok af honum er bragr kallaðr skáldskapr.“ 105: „Hvernig skal kenna Braga? Svá at kalla hann u. ſ. w. frumsmið bragar.“ (Arn. 267: „primus carminum fabricator“; zu frum- ſ. Gr. 2, 632.) Sæm. 46, 44: „Bragi [er œztr] skálda.“

[2] Sæm. 61, 11: „nema sá einn áss Bragi.“ 62, 19: „ið Æsir tveir [Bragi und Loki].“ Sn. 29: „Bragi heitir einn [áss]“. 79 (Arn. 208): „settust í háseti 12 Æsir, þeir er dómendr skyldu vera, ok svá voru nefndir: „Þórr, Niörðr, Freyr, Týr, Heimdallr, Bragi, Viðarr, Vali, Ullr, Hœnir, Forseti [Loki]. 105: „Svá at kalla hann [Braga] u. ſ. w. hinn síðskeggia ás: af hanns nafni er sá kallaðr skeggbragi er mikit skegg hefir.“ 211ᵇ (Arn. 555): „Ása heiti u. ſ. w. tel ek næst Braga.“

[3] Sæm. 60, 6 bis 18; beſonders Str. 11: „er innar sitr, Bragi, bekkjum á.“ 13: „Þú [Bragi] ert við víg varastr ok skiarrastr við skot.“ 15: „Sniallr ertu í sessi, skalattu svá giöra, Bragi bekkskrautuðr“ u. ſ. w. 18: „Braga ek kyrri biorreifan.“

belehrenden Tischgesprächen mit diesem Nebensitzer, den schon erwähnten Bragarädur der jüngern Edda, genommen [1].

Noch in Skáldenliedern des 10ten Jahrhunderts, welche den Empfang gefallener norwegischer Könige in Valhöll feiern, ist Bragi in Theilnahme gezogen; in Eiriksmál, auf den Tod Eiriks Blutaxt nach 935, bespricht sich Odin mit Bragi über die Herankunft dieses Heldenkönigs, vor dem es tost und kracht, als käme Baldr zurück in Odins Säle [2], und dem sofort Sigmund und Sinfiötli entgegengeschickt werden, dann, nach diesem Vorbild, in Hákonarmál, dem Gesange des Skálden Eyvind auf König Hákon den Guten, Eiriks Stiefbruder, der um 951 im Kampfe fiel: ihm entgegenzugehen werden Hermöd und Bragi von Odin aufgerufen und Bragi ist es, der den feierlichen Willkomm spricht: „aller Einherjen Frieden sollst du haben, empfange du Öl bei den Ásen [3]!" Von den Weihebechern (full n. poculum plenum), welche bei Opfern und andern Festlichkeiten getrunken wurden, kommt einer unter den beiderlei Namen bragar-full und braga-full vor; bei ihm wurden Gelübde gethan und er galt dem Andenken abgeschiedener Fürsten und Helden; nach Ynglingas. C. 40 war es vor Alters Sitte, daß der Erbe eines Königs oder Jarls erst nachdem er, aufstehend entgegen dem bragafull, ein Gelübde gethan und das Horn ausgetrunken, den Hochsitz des Vaters bestieg und damit zu vollem Erbe gelangte [4];

[1] Sn. 80 (Arn. 208): „Þar var ok áfenginn miödr, ok miök drukkit. Næsti maðr Ægi sat Bragi, ok áttust þeir við drykkju ok orðaskipti."

[2] Frauer, die Walkyr. 87, Eiriksm. 3 bis 5 (vgl. Fagrskinna 16 f.): „Hvat þrymr þar, Bragi! u. s. w. [Bragi:] braka öll bekkþili sem muni Baldr koma aptr í Odins sali. Heimsku mæla (kvað Odinn) skaltu, hinn horski Bragi! þó at þú vel hvat vitir u. s. w. Sigmundr ok Sinfiötli! rísit snarliga ok gángit ígegn grami!"

[3] S. Hákonar góða C. 33 (Heimskr. 1, 164 ff. Dietr. 31), Hákonarm. 14: „Hermóðr ok Bragi, kvað Hroptatýr gángið í gögn grami, þvíat konúngr ferr, sá er kappi þyckir, til hallar hinnig." 16: „Einherja grið skalt þú allra hafa þigg þú at Ásom öl; iarla bægi! þú átt inni hér atta brœðr (kvað Bragi)."

[4] Heimskr. 1, 49: „Þat var siðvenja í þann tíma, þar er erfi skyldi giöra eptir konúnga eðr iarla, þá skyldi sá er gerði erfit ok til arfs skyldi leiða, sitja á skörinni fyrir hásætinu, allt þar til er inn væri borit full, þat er kallat var Bragafull; skyldi sá þá standa upp í móti Bragafulli ok strengja heit drecka af fullit síðan; síðan skyldi hann leiða í hásæti

aus mehr geſchichtlicher Zeit meldet die Saga von Hâkon dem Guten, demſelben Könige, der, obgleich ein Chriſt, in heidniſch mythiſchem Liede nach Valhöll erhoben iſt, C. 16, daß nach altem Brauche beim Opferſchmauſe zuerſt Odins Vollhorn zu Sieg und Macht für den König, hierauf Niörds und Freys zu Jahresſegen und Frieden getrunken ward, auch viele Männer darnächſt bragafull tranken, zum Gedächtnis angeſehener Blutsfreunde [1]; dieſelbe altübliche Erbfeier begiengen, nach Fagrſkinna, der Dänenkönig Sveinn und der Jarl Sigvald, Häuptling auf Jômsborg, gemeinſam nach dem Hintritt ihrer Väter, bragafull ward eingeſchenkt und bevor ſie die väterlichen Sitze beſtiegen, gelobte Sveinn, den König von England zu erſchlagen oder zu vertreiben, Sigvald ebenſo den Jarl Hâkon in Norwegen [2]. Iſt mit dem Namen dieſes feierlichen Trunkes zum Gedächtnis des eben verſtorbenen Vaters oder

þat, sem âtti faðir hans; var hann þâ kominn til arfs alls eptir hann. Nû var svâ her gört, at þâ er Bragafull kom inn, stôd upp Ingialdr konûngr ok tôk vid einu dŷrshorni miklu, streingdi hann þâ heit, at hann skyldi auka rîki sit hâlfu 1 hverja höfut âtt, eðr deyja ella; drack af siðan af horninu."

[1] Heimskr. 1, 143: „Enn sâ er gerdi veizlona ok höfdingi var, þâ skyldi hann signa fullit ok allan blôtmatinn; skyldi fyrst Odins full drekka til sigurs ok rîkis konûngi sînom, enn siðan Niardar full ok Freys full til árs ok fridar. Þâ var mörgom mönnom títt at drekka þar næst Bragafull. Menn drukko ok full frænda sinna, þeirra er göfgir höfdo verit, ok voro þat minni köllot." Vgl. Wachter 2, 40. Anm. 32.

[2] Fagrsk. 44: „Þâ er erfi vâru gör at fornum sid, þâ skyldi þat skylt at gera þau â þvi âri, er sâ hafdi andazk er erfit var eptir drukkit, en sâ er gera lêt erfit, hann skyldi eigi fyrr setjask 1 þess sæti, er hann erfdi, en menn drykki erfit. Hit fyrsta kveld er menn kvæmi til erfis, þâ skyldi skenkja upp full mörg med þeim hætti sem nû eru minni, ok eignudu þau full hinum rîkustu frændum sînum [a. sem nû eru minni full horn hinum rîkustum frændum sînum eda ödrum gôdum vinum sînum. En siðan u. ſ. w.] eda þôr eda ödrum gudum sînum, þâ er heidni var. En siðast skyldi uppskenkja Braga full; þâ skyldi sâ er erfit gerdi strengja heit at Bragafulli, ok svâ allir þeir er at erfinu væri, ok stiga þâ 1 sæti þess er erfdr var, ok skyldi þâ fulkominn vera til arfs ok virdingar eptir hinn dauda, en eigi fyrr u. ſ. w. En þâ er bragafull var uppskenkt, ok âdr en Sveinn konûngr hafdi uppstigit 1 hâsæti födur sins, þâ streingdi hann heit" u. ſ. w. Von dieſen Trinkgelübden erzählen auch S. Olafs Tryggv. C. 39, Heimskr. 1, 238 f. und Jômsvîk. S. C. 13, S. 30, aber ohne des bragafull beſonders zu gedenken.

andrer Hingeſchiedenen der Becher Bragis (Braga full) gemeint [1], ſo gibt ſich nahe, daß man dabei an das Öl in Ásgard gedacht habe, das Bragi denen, die dorthin aufſteigen, entgegenbringt; das Gelübde bezeichnet den Eintritt in dieſelbe Bahn, die zu den Einherjen führt.

Überall erſcheint Bragi unter den Äſen nur als Odins Hofſkálde [2] und verſieht in deſſen Saale den Ehrendienſt als Begrüßer der Gäſte mit dem Willkommtrunk oder als Geſellſchafter derſelben beim Trinkgelag; er iſt ein Vorbild des Skáldenthums an den nordiſchen Höfen und es kann nicht mehr für zufällig angeſehen werden, daß an der Spitze der Sängernamen dieſer Klaſſe Bragi der Alte ſteht. Obgleich noch der Sagenzeit verfangen, entbehrt dieſer Dichterahn doch nicht geſchichtlicher Anknüpfung. Das zuverläſſige Landnámabók [3] reiht ihn einem norwegiſchen Geſchlecht ein, das nachmals, im dritten Gliede von Bragi, ſich in Island anſiedelte; ſeine Frau iſt Lopthöna, Tochter des Erpr Lútandi, ſeine Tochter Ástridr Slákidrengr [4] und Snorris Skáldatal beſagt ergänzend, daß Bragis Vater Boddi hieß und auch Erpr, der Schwiegervater, ein Skálde war [5]. Dasſelbe Geſchichtbuch, ſowie Stur-

[1] Für dieſe gewöhnliche Annahme ſprechen hauptſächlich die in der zweiten Belegſtelle (Heimskr. 1, 143 f.) dem bragafull vorausgehenden Odins full, Freys full, Niardar full (vgl. S. Hák. góda C. 18, Heimskr. 1, 146: „signuði Óðni u. ſ. w., signa full sit Þór“); dagegen beſteht anderwärts bragar-full (Sæm. 146a. 146b, 32. Fornald. S. 1, 345. 417. 515) und füglich kann das Appellativum bragr m. (princeps) auf den König, Jarl, ſonſt angeſehenen Freund, oder nach Umſtänden ihrer mehrere (darnach gen. sing. bragar, gen. pl. braga), bezogen werden, zu deren Gedächtnis (minni) getrunken wurde (Yngl. S. C. 40: „eptir konúnga eða iarla.“ S. Hák. goða C. 16: „full frænda sinna, Þeirra er góðgir höfðo verit, ok voro Þat minni köllot. Fagrsk. 44: „eignuðu Þau full hinum rikustu frændum sínum“): von Geſängen (bragr m. poesis, carmen) iſt dabei nicht die Rede. Über bragr und bragar-, Braga full Myth. 215. 53.

[2] Vgl. Sæm. 90, 16 (Munch 176, 16): „greppr Grím[n]is“; ſelbſt hier, in einem Mythus von Idunn, hat Bragi wenig zu verrichten.

[3] Íslands Landnámabók 2 P. 1 K. Sagabibl. 1, 225 nennt dieſe Saga: „af alle islandske Sagaer den paalideligste.“ 2, 454: „Sturlunga Saga C. 2.“ 2, 475: „Egilss. C. 19.“

[4] Íslendinga Sögur 1, 55: „Móðir Þeirra Arnþrúðar var Ástríðr slækidrengr, dóttir Braga skálds ok Lopthœnu, dóttur Erps lútanda.“

[5] Skáldatal (Heimskr. nach Peringſkiold 2, 479): „Bragi Gamli Bodda son“ und unter den skáld beim Eyſtein Beli, König in Schweden: „Bragi Gamli, Erpur Lutandi.“

lúngasaga und die mehr dichterische, aber auf alter Grundlage ruhende Hálfssaga, bezeugen weiter, daß Bragi unter Hiörr, König von Hördaland, sich in Norwegen befand, und geben aus der Zeit dieses Gastaufenthalts, in den Hauptzügen übereinstimmend, ein ansprechendes häusliches Bild: der König Hiörr befindet sich auf Kriegsfahrt, die Männer sind auf der Jagd, die Weiber im Nußgehölz, Niemand ist daheim in der Halle, als Bragi der Skálde, auf dem Ehrensitz, die Königin, verborgen und in Tücher gehüllt, und drei sämmtlich dreijährige Knaben, deren einer, schön aber weichlich, auf dem Hochsitz mit Golde spielt, die beiden andern, schwarz und wunderhäßlich, doch kraftvoll, vom Stroh auf dem Estrich sich erheben, den Schönen vom Sitze stoßen und ihm alles Gold nehmen, worüber er weint; da steht Bragi auf, geht zum Lager der Königin, schlägt mit dem Stab (stafr, sproti, reyrsproti) auf ihre Tücher und spricht ein Gesätz des Inhalts, daß die Zwei, Hámund und Geirmund, dem Hiörn geboren, der Dritte, Leif, aber nicht der Königin gehöre, sondern eines Knechtes Sohn sei; wirklich hat sie, auch in Abwesenheit ihres Gemahls, Zwillinge geboren, die sie ihrer Häßlichkeit halber gegen das schmucke Kind des Dienstweibs austauschte; jetzt von Stab und Wort des Skálden getroffen, bringt sie dem heimkehrenden Vater die rechten Söhne; da ruft er: „Trag sie fort! nie sah ich solche Helhäute (Heljarskinn)“; der Beiname bleibt beiden, aber sie werden thatkräftige Männer und von ihnen stammt ein großes Geschlecht auf Island, wohin sie vor Harald Schönhaars Herrschermacht gewichen waren [1]. Die Auswanderungen freiheitliebender Norweger nach diesem Eiland begannen um 870 und so kann Bragis Besuch bei Hiör, als dessen Zwillingssöhne dreijährig waren, gegen die

[1] S. af Hálfi C, 17, Fornald. S. 2, 59 f.: „Bragi skáld kom þar at heimboði. Þat var einn dag, at karlar allir fóru á skóg, en konur á hnetskóg, ok var ekki heima manna í höllinni, nema Bragi sat í öndvegi u. s. w. Þá stóð Bragi upp, ok gekk þartil, er drottning lá, ok drap staf ofanâ klæðin, ok kvað u. s. w. fœddir eigi þû þann mög, kona!“ Landn. 2 P. 19 K. Islend. S. 1, 93 ff. Sturlúnga-Saga 1, 1 ff., darin: „Bragi skâld var heima ok sat í öndvegi ok hafði reyrsprota í hendi sèr u. s. w. heyr hvörnin kóngs sonr tekr [B. grætr] eptir einum gullhringi u. s. w. styðr â hana reyrsprotanum“ u. s. w. Vgl. Fornald. S. 2, 167. 507. Über die Hautfarbe der Hel, der Todesgöttin, Sn. 38. Myth. 289.

Mitte des 9ten Jahrhunderts fallen [1]. Weitere Berührungen des Skâlden mit geſchichtlichen Namen verzeichnet Skâldatal; hier iſt er zuerſt unter Ragnar Lodbrôk, mit dieſem Könige ſelbſt, welcher ſammt ſeiner Gemahlin Âslaug und den Söhnen dieſer Ehe zu den Skâlden gezählt wird, aufgeführt, dann unter dem Schwedenkönig Eyſtein Beli (ſ. S. 157) mit Erpr Lûtandi u. A., endlich noch unter Biörn auf Haug mit demſelben Erp, der nach Landnâmabôk ſein Schwäher iſt [2]. Dieſe drei nordiſche Fürſten verhalten ſich ſo zu einander: der ſagenberühmte Dänenkönig Ragnar Lodbrôk hat, obgleich ſchon mit Kråka vermählt, auf einem Gaſtgebot bei dem Upſalakönig Eyſtein Beli ein Verlöbnis mit deſſen Tochter Ingibiörg geſchloſſen; als ihm aber nachher Kråka ſich als Âslaug, Tochter Sigurds des Fafnistödters, zu erkennen gibt und dieß durch den Wurm im Auge ihres neugebornen Sohnes bewährt, holt Ragnar die ſchwediſche Braut nicht heim und über dieſem Schimpf entzweien ſich die Gaſtfreunde; zwei Söhne Ragnars kommen bei einem Einfall in Schweden um, werden aber von ihren Brüdern Hvitſerk und Biörn durch den Fall Eyſteins und die Eroberung ſeines Reiches gerächt, welches nach des Vaters Tode, eben auf Biörn, zugenannt Eiſenſeite (iarnsîða), und deſſen Nachkommen übergeht; von dieſem Sohne Ragnars ſtammt im dritten Gliede Biörn auf Haug, nach ſeinem befeſtigten Wohnſitze ſo geheißen [3]. Unterſtützt werden die Annahmen in Skâldatal über Bragis Verkehr mit den genannten Herr-

[1] Ari Frôði im Îslendingabôk C. 1: „Îsland bygðist fyrst ur Norvegi â dögum Haralds ens Hârfagra ... î þann tîð ... er Ivar Ragnarsson Lodbrôkar lêt drepa Eadmund enn Helga Engla konûng; en þat vas 8 hundruð ok 70 [vetrum] eptir burð Krists.“ Zeuß 541. Geijer 159 ob. Sagabibl. 2, 456 ob.

[2] Skâldatal (a. a. O. 479): „Ragnar Kongr (Starkaðr inn Gamli u. ſ. w. gehört wohl nicht in dieſe Klammer); Ragnar Kongr Lodbrok var Sdalld, Aslaug kona hans, ok synir þeirra. Bragi Gamli Bodda son. Eystein Beli Kongr, î Sviþioði; Bragi Gamli. Erpur Lutandi. Biörn at Haugi. Erpur Lutandi, va vig i venm, ok var ætladur til draps, hann orti um Sor Kong at Haugi, frielsti þa haufuð sitt. Bragi Gamli.“ Vgl. Halfdan. Einari, Sciagraph. histor. literar. island. Kopenhagen 1777. S. 49 ff.: „Seriem veterum poetarum ... juxta exscriptionem Thormodi Torfæi, qui veterem membranam secutus est, latina civitate donatam, adjiciendam existimo.“)

[3] Zum Vorſtehenden hauptſächlich S. af Ragnari Lodbrôk ok sonum hans C. 8 bis 11. Fornald. S. 1, 254 ff.

ſchern in Beziehung auf Ragnar dadurch, daß ihm in der jüngern Edda ein Ehrengedicht auf dieſen, im Liede ſelbſt als Sohn Sigurd Hrings („mögr Sigurdar") bezeichneten König zugeſchrieben wird, welches den Dank für die Beſchenkung mit einem koſtbaren Schilde ausſpricht und die darauf eingezeichneten Sagenbilder beſingt; nach den ebendort erhaltenen Bruchſtücken des Gedichts waren darunter Darſtellungen aus den Sagen vom Kampfe der Hiadninge und vom Fall der Gudrûnſöhne Sörli und Hamdir, der Blutsfreunde von Áslaug, wie ein Aufzeichner ausdrücklich anmerkt [1]; es können aber auch noch andre Stellen in

1 Sn. 145 (Arn. 370 ff.): „Bragi hinn gamli orti um fall Sörla ok Hamdis í dråpu þeirri, er hann orti um Ragnar Lodbrôk" u. ſ. w. Folgen vier Strophen und eine Halbſtrophe, deren Schluß kehrreimartig (vgl. Raſks Versl. 49 f.) beſagt, daß Ragnar dem Dichter den Schild mit den Bildern geſchenkt habe. Str. 1 ſteht auch Sn. 340, Arn. 2, 206 f. (in einem Aufſatz aus dem 14. Jahrhundert, Arn. 2, VI, IV) mit den einleitenden Worten: „Ekbasis er afgânga efnissins, þâ er skâldit reikar afvegis, sem Bragi skâld giördi, þâ er hann setti í þâ dråpu, er hann orti um Ragnar konûng, þær vîsur, er segja um fall Sörla ok Handis, sona Jônakrs konûngs ok Gudrûnar Giukadôttur, er þelr fêllu fyrir mönnum Erminreks konûnga, ok er siâ vîsa ein af þeim u. ſ. w. und mit der ſpäteren Bemerkung, Sn. 341, Arn. 2, 210: „Bragi lofadi frændr Áslaugar í Ragnarsdråpu, at hans virding sŷndist meiri en ædr var hon." Arn. 2, 211: „Bragius in encomio Ragnariano cognatos Aslögæ laudavit, ut honor ejus (Ragnaris) major quam antea existimaretur." Sn. 162 (Arn. 426, vgl. 2, 329): „Bragi skâld kvad þetta um bauginn á skildinum: Nema svâ at god ens gialla giöld baug-navar vildi meyjar hiôls inn mæri mögr Sigurdar [B. mög Sigronar] Högna. Hann kalladi skiöldinn Hildar hiôl, en bauginn nöf hiólsins" d. i. „Bragius poeta hæc cecinit de circulo clypei: Nisi ita sit, ut excellens Sigurdi filius accipere velit dignam remunerationem circuli tinnulæ rotæ Högnii virginis. Scilicet appellavit clypeum rotam Hildæ, circulum vero modiolum hujus rotæ." Ragnars Vater war Sigurd Hring. Sn. 165 (Arn. 434 f.): „Svâ er sagt í kvædum, at Hiadningar skulu svâ bida ragna rökrs. Eptir þessi sögu orti Bragi skâld í Ragnars dråpu lodbrôkar" u. ſ. w. vier Strophen und vor der letzten eine Halbſtrophe mit den ſchon erwähnten Kehrzeilen; dieſe beſagen: „ræs gâſumk reidar mâna Ragnarr u. ſ. w." Arn.: „dedit mihi rhedæ piraticæ lunam Ragnar u. ſ. w." Vgl. Sn. 160, Arn. 420: „Skildir eru kalladir ok kenndir vid herskip, sôl eda tûngl . . . skipsins." S. 161: „hlŷrtûngl." Arn. 424 f.: „luna proræ." Gleichartig ſind die Kehrzeilen in Haufflaung Sn. 112, Arn. 284. Sn. 121, Arn. 314.

gleicher Versart, die unter Bragis Namen vorkommen, namentlich jene über die Abpflügung Seelands von Schweden und mehrere über Thórs Angeln nach der Midgardsschlange bei Hymir, das auch in Húsdrápa nach einem Bilde gefeiert ist, der Ragnarsdrápa angehört haben [1]. Bragis Beziehung mit Eystein Beli beruht eben nur auf Skáldatal, während diejenige mit Biörn auf Haug durch das Verzeichnis schwedischer Könige, wie es am Schlusse der Hervörsaga in einer Handschrift lautet, bestätigt wird [2]; auch kommt eine Meldung der geschichtlichen Egilssaga in Betracht: als Egill Skalagrimsson, ein berühmter Skálde des 10ten Jahrhunderts, den Zorn Eiriks Blutaxt auf sich geladen hatte, ward ihm gerathen, zu thun wie einst sein Anverwandter Bragi, der, in den Zorn des Schwedenkönigs Biörn gefallen, zu dessen Lob über Nacht eine Drápa von zwanzig Gesätzen dichtete und dafür sein Haupt frei erhielt, welchem Beispiel Egill sofort durch Abfassung seines in die Saga eingerückten Liedes höfudlausn, Hauptlösung, folgte [3]. Die

[1] Die Str. über Gefiun Sn. 17 („svá segir Bragi skáld gamli") und Ýng. S. C. 5 („Bragi hinn gamli"; s. ob. S. 171), die Stellen vom Fischzug Sn. 98. 101. 102 (drei Stellen). 145 ob. 186 (Arn. 242 u. 252 u. 256. 370. 504 (gesammelt und erklärt Lex. myth. 188. 209 f.); sonst betrifft den Schild noch die Halbstrophe Sn. 162 (Arn. 426): „Vilit, Hrafnketill, heyra hve hreingróit steini þrúdar skal ek, ok þengil þiófs ilja blad leyfa" („Visne Hrafnketil, audire, quomodo laudaturus sim principem tabulamque plantarum raptoris Thrudæ, colore puro obductam"); wer ist dieser Hrafnketill? (Ähnliche Anreden an Frauen Arn. 306, 2. 312, 4.) Eben darauf können die Verse Sn. 320 u. (Arn. 2, 134) sich beziehen; zwei andre Stellen, Sn. 102 („Vel hafit" u. s. w. Arn. 256) und 122 u. (Arn. 318 u., von Thiassis Augen), handeln von Thaten Thórs, eine Sn. 130 (Arn. 338 f.) rühmt fürstliche Goldspendung beim Trinkgelage für den Gesang des Dichters und noch eine Sn. 135 ob. (Arn. 350) ist gleichfalls ein Lob freigebiger Freundlichkeit.

[2] Fornald. S. 1, 510, 3: „Biörn konúngr elldi þann stad, er at Haugi heitir; hann var kalladr Biörn at Haugi, med honum var Bragi skáld." Über diesen Biörn s. Geijer 484 f. 488.

[3] Egils-Saga C. 62, S. 418 f. (a. C. 936): „segir Arinbiörn svá u. s. w. Nú vil ek at vid takim þat rád upp attú vakir í alla nótt ok yrkir lofkvædi um Eirík konúng. þætti mer þá vel ef þat yrdi drápa tvítug. ok mættir þú kveda á morgin er vid komum fyri konúng. svá gerdi Bragi, frændi þinn, þá er hann vard fyri reidi Biarnar Svía konúngs. at hann orti drápu tvítuga um hann eina nótt. ok þá þar fyri höfud

verſchieden lautenden Quellen rücken Ragnars Thatenzeit theils hinauf ins Ende des 8ten Jahrhunderts oder doch zum Jahr 845, theils hinab zu 870 bis 880 [1]; ſelbſt dieſer ſpätere Zeitraum würde noch geſtatten, daß Bragi ſowohl bei Hiör, Hälfs Sohn, als bei Ragnar Lodbrók und dem gleichzeitigen Eyſtein Beli verweilt habe; aber für allzu langlebig müſte man den Dichter annehmen, wenn er für den Urahn und den Urenkel Ragnar und Biörn auf Haug, hier ſogar noch mit ſeinem Schwäher Erp Lûtandi, geſungen haben ſollte, weshalb denn ſtatt dieſes ſpäten Biörn, mit gutem Anſchein auf Biörn Jarnſida, den Sohn Lodbróks, gerathen wird; Egilsſaga, das älteſte Zeugnis, ſpricht einfach von Biörn und läßt die nähere Bezeichnung offen. Die Liederproben, die unter Bragis Namen gehn, erweiſen ſich wenig geeignet, feſtere Zeitbeſtimmungen für ſeine Lebensbahn zu ergeben. Sie ſind nach Form und innerem Gepräge ſehr verſchieden geartet. Zuvörderſt die in ſeinen Mund gelegte Einzelſtrophe über Hiörs Söhne im altepiſchen Fornyrdalag zählt zur zahlreichen Klaſſe der Versreden, die von den Sagaſchreibern theils aus älterer Überlieferung, theils zur Be-

sitt u. ſ. w. at yrkia lof um Eirik konûng.“ (Ähnliches von Erp Lutandi in Skáldatal, ſ. ob. S. 283.) Der Herausgeber bemerkt hiezu: „Biörnus Sueciæ rex, cujus hic meminit Arinbiörnus, est, credo, Biörnus Jarnsida filius Ragnari Lodbrôk: neque enim is esse potest Biörnus rex de Högo, quod Skallda tal apud Wormium videtur statuere; siquidem Biörnus ille de Högo sive Suecus, sive Norvegus fuerit (res enim mihi est incerta), Haralldo pulchricomo fuit coævus, vide Landn. b. p. 222. 224 et 25. Denique Bragii poetæ ex filia Astrida Slækidrengo abnepos fuit Arinbiörnus noster, vide Landn. b. p. 53, unde videri possit in textu reponi debere minn, pro þinn, postquam Egilli cum Bragio consanguinitatis nulla exstant vestigia, quod ego quidem sciam.“ Die Wunſchformel („oskan“) am Schluſſe von höfudlausn beſagt: „Nioti banga sem Bragi auga“ u. ſ. w. Wenn aber hier, nach den Auslegern, Bragi für Odinn ſtehen ſoll, ſo wird damit doch die nach Skálda (Sn. 94. Arn. 230; vgl. 314) geſtattete Nennung des einen Åſen ſtatt des andern, ſofern ein Eigenthum oder Werk des letztern hinzukommt, ſehr weit erſtreckt; den höheren Gott nach dem geringern zu benennen, wäre undichteriſch und in der Zuſammenſetzung mancher Odinsnamen mit -týr wirkt noch ein allgemeinerer Sinn des Wortes (vgl. Myth. 175 f.). Es erſcheint daher ungezwungener, anzunehmen, daß auf irgend ein Ereignis im Leben des Skálden Bragi, nach deſſen Vorgang Egill dichten ſollte, angeſpielt ſei.

[1] Sagabibl. 2, 474 bis 76. Crit. Undersög. 160 ff. (J. 720 bis 793). Geijer 452 ff. 489 ff. Zeuß 585 f. Munch, heroiſch. Zeitalt. 109 ff.

lebung des Vortrags an geeigneter Stelle neuverfaßt, der Erzählung eingeſchoben werden, ohne darum buchſtäblich dem genannten Sprecher anzugehören (vgl. 2, 457). Heimatlich aber ſteht jene Strophe mit der alten Stammkunde, der ſie zum Wahrzeichen dient, weder in Landnámabók noch in Sturlúngaſaga, ſondern doch nur in der trefflichen Heldenſage vom König Hálf, Hiörs Vater, und ſeinen Recken, deren Proſa faſt nur den Rahmen zu größeren Liedern und einzelnen Geſätzen der epiſchen Weiſe bildet; und wenn auch Hálfsſaga nach ihrer jetzigen Faſſung erſt in den Anfang des 13ten Jahrhunderts geſetzt wird (Sagabibl. 2, 456), ſo ſtammt doch ihre Grundlage und der Geiſt, der in ihren Liedern lebt, aus viel früherer Zeit; ja es wäre gedenkbar, daß in dieſen wirklich noch Nachklänge vom Geſange des Skáldenvaters fortlauteten, der als erbetener Gaſt auf dem Ehrenſitze der alten Hördalandskönige ſaß. Jedenfalls verkündet ſich in der Haltung und hohen Stellung des Sängers, wie er mit hellem Auge das Geheimnis der Königin durchſchaut und ſie mit Auflegung des Stabes zurechtweiſt, noch etwas von dem ernſten und ſtrengen Skáldenthum Starkads, eines weiterhin beſonders zu beſprechenden Dichters und Helden, deſſen Lieder für die älteſt überlieferten galten, und nach welchem Fornyrdalag in ſeiner einfachſten Geſtalt Starkadarlag geheißen iſt.

Im Fornyrdalag ſind auch zwei weitere, nach einer Meldung in Skálda, Bragi dem Alten zugehörende Strophen gedichtet: als er nemlich ſpät Abends durch einen Wald zu Wagen fährt, wird er von einem Zauber- oder Rieſenweibe (tröllkona), das erfahren will, wer er ſei, mit einem Geſätz voll dichteriſcher Bezeichnungen eines Tröllś angeredet, was er durch ein andres mit ſolchen eines Skálden erwidert [1]. Dieſe

[1] Sn. 175 (Arn. 464 ff.): „Þetta kvað Bragi hinn gamli; þá er hann ók um skóg nokkvorn síð um kveld, þá stefjaði tröllkona á hann, ok spurði hverr þar fór: Tröll kalla mik u. ſ. w. elsólar böl u. ſ. w. hvelsvelg himins [vgl. Sæm. 6, 32. Zeitſchr. f. d. Alt. 6, 313. 315]; hvat er tröll nema þat? (Hann svarar svá:) Skáld kalla mik, skapsmið Viðurs, Gauts giafrötuð, grepp óhneppan, Yggs ölbéra, óðs skapmóða, hagsmið bragar; hvat er skáld nema þat?“ Arn. 467: „Poetam me vocant, dignum Viduris fabrum, Gothi muneris inventorem, vatem haud sterilis venæ, Yggi cerevisiæ ministrum, carminis justum confectorem, poeseos dextrum artificem. Poeta quid est, si hoc non est?“ Tröll iſt N. und

Wechselreden ſtammen wohl gleichfalls aus einer ſagenhaften Erzählung, in der ſie zu Einleitung eines Geſpräches dienten, wie auch anderwärts bei der Begegnung mit dämoniſchen Weſen gewöhnlich in Verſen geſprochen wird und ausforſchende Fragen an die Spitze treten [1]; der einfachen Versweiſe unerachtet bewegt ſich das Waldgeſpräch durchaus ſchon in ſkáldiſchen Kenningar [2] und den Skálden ſelbſt kennzeichnet Bragi als Vidurs Sinnſchmied, Yggs Älträger (beidemal Odins) u. ſ. f. [3], ſo daß Vers und Stil die gleichen ſind, wie in den Bruchſtücken von Biarkamál, in denen die Goldnamen gedrängt ſtehn [4]. Viel künſtlicher iſt die Versart, dróttkvædi, und zugleich viel überladener und verſchränkter die dichteriſche Sprache der Ragnarsdrápa, und ſo beſtimmt dieſes Gedicht als ein an Ragnar Lodbrók gerichtetes bezeichnet wird und ſich ſelbſt für ein ſolches ausgibt, ſo kann doch ihm am wenigſten ein ſo früher Urſprung zugeſtanden werden.

Nicht als ob es an ſich unſtatthaft wäre, daß Lieder ſehr verſchiedenen Stils aus derſelben Zeit und von dem gleichen Dichter herrührten [5]. Das einfache epiſche Fornyrdalag wurde neben den

kann auch für einen männlichen Unhold oder Rieſen gebraucht werden (z. B. Egils S. C. 62. S. 408: „Maðr er hér kominn úti fyri dyrum u. ſ. w. mikill sem tröll“ u. ſ. w. Fornald. S. 2, 29: tröll = þussinn) und in den Verſen ſelbſt ſind (mit Ausnahme des N. böl) ſämmtliche kenningar des Trölls Masc.; auch die zu „hvelsvelg himins“ bezügliche Stelle der Völuſpá (Sæm. 6, 33. Sn. 13. Arn. 60) ergibt ein männliches Ungethüm. Vgl. Myth. 493. 956. 993.

[1] Z. B. Fornald. S. 2, 125: „Hvat er þat býsna.“ 2, 127: „Hvat er þat flagða.“ (Vgl. Sæm. 106, 2 f.: „Hvat er þat flagða.“ 48, 2: „Hvat er er þat flra.“ 48, 5: „Hvat er þat rekka.)

[2] Die beiden Str. (Sn. 174. Arn. 464 f.) ſtehen zwar als Beleg für die „úkend heiti skáldskapar,“ hierunter ſind aber nur die in jenen vorkommenden einfachen Wörter ôdr und bragr verſtanden.

[3] S. 287, Anm. Zu skapsmið Vidurs vgl. Sæm. 46, 5. Munch 32, 49. Sn. 24[b]. 100 ob.: „Vidursfeng.“

[4] Sn. 154. Arn. 400 f., ſ. ob. S. 229 f. Einfach nehmen ſich immerhin dieſe „gullsheiti“ hier noch aus im Vergleich mit dem Gebrauche derſelben in den Kunſtgeſängen, wovon Skálda im nemlichen Abſchnitt zahlreiche Beiſpiele gibt. Wenn nach Sagabibl. 2, 358 Bragi der Alte Biarkamál gedichtet haben ſoll, ſo kann damit doch nur gemeint ſein, daß dieſes Lied, wie früher, ebd. 124, angenommen iſt, mindeſtens zu Anfang des 9ten Jahrhunderts, alſo ungefähr zu Bragis Zeit (vgl. ebd. 2, 475) verfaßt ſei.

[5] Vgl. oben S. 211.

gekünſtelteſten Versmaßen fortgeübt; in demſelben iſt das ſchmuckloſe Eiriksmál geſungen, während Egils Höfudlauſn, dem nemlichen König bei ſeinem Leben gewidmet, kunſtmäßig im vollen Gebrauche des Auslautreimes (rûnhendr) einherſchreitet, und ſchon eher dichtete Thiodôlf von Hvin gleich fertig ebenſo wohl im Fornyrdalag und, wie andre Skálden Harald Schönhaars, im Drôttkvädi. Für das Alter der Ragnarsdrâpa kommen vielmehr, was ihre Form betrifft, zwei Umſtände in Erwägung: einmal beſtehen die früheſten glaubhaften Zeugniſſe vom Gebrauch des Drôttkvädi darin, daß in dieſer Weiſe verfaßte Liederſtücke und einzelne Geſätze von benannten Skálden Haralds (863 bis 936), Thorbiörn Hornkloſi und eben Thiodôlf von Hvin, zuverläſſigen Geſchichtſagen einverleibt ſind [1]; über die zweite Hälfte des 10ten Jahrhunderts hinauf, in die muthmaßlichen Zeiten Ragnar Lodbrôks und Bragis des Alten erſtreckt ſich keine ſolche Beglaubigung [2]; ſodann tragen die beurkundeten Erzeugniſſe der norwegiſchen Skálden aus Haralds Tagen deutliche Spur des Übergangs, indem ſie einerſeits im Fornyrdalag nicht völlig mehr die altepiſche Einfachheit, anderſeits im Drôttkvädi noch weit nicht die geſteigerte Künſtlichkeit walten laſſen, wie ſie fortan in dieſem überhandnimmt, wogegen Ragnarsdrâpa hierin hinter Gedichten gleicher Versart und verwandten Inhalts vom Ende des 10ten Jahrhunderts, Thôrsdrâpa und Hûsdrâpa, um nichts zurückſteht [3]. Das Ragnarslied iſt nicht das einzige, das ſich in dieſes

[1] Von Hornkloſi Fagrsk. 9. Heimskr. 1, 83 („î Glymdrâpu"). 84. 86. 93. 99; von Thiodôlf Heimskr. 1, 105. 116; von Frauen Heimskr. 1, 101. 119 („Jorunn skaldmær, nokkur erendi î sendibit?"). Vgl. Ölver hnûfa Sn. 101. (Haralds Regierungsjahre, 863 bis 936, Thorlac. antiquitat. bor. spec. sext. S. IV, zu Hauſtlöng, Dietr. XXIX.) Merkwürdige Stelle über Haralds Skálden und die Beziehung ihrer Lieder zur Geſchichte im Form. der Heimskr. 1, 2.

[2] Zwar gibt Snorri in Yngl. S. C. 5 die Str. über Geſion, eben wie in Gylfaginning, unter dem Namen Bragis des Alten; es läßt ſich aber die bloße Beiſetzung eines überlieferten Namens nicht vergleichen mit der beſtimmten Angabe über Thiodôlf von Hvin als Dichter des Ynglingatal (im Fornyrdalag) in Snorris Vorrede zu ſeinem Geſchichtwerk (Heimskr. 1, 1) und am Schluſſe der Yngl. S. (ebd. 1, 64. Vgl. Fornald. S. 2, 106).

[3] Ein Lied, das Fagrsk. 8 f. dem Thiodolf, Heimskr. 1, 95 f. dem Hornkloſi zuſchreibt, nennt die Schilde „Svafnis salnæfrar," Odins Saalhallenköpfe, weil Walhöll mit aufgehängten Schilden geſchmückt iſt, in Ragnarsdrâpa Sn. 165 b

Königs Zeit hinaufdichtet; ein bekannteres, Lodbrókarkvida oder Krâkumâl, iſt dem ſterbenden Helden ſelbſt in den Mund gelegt [1]; letztere Aufſchrift ſcheint wenigſtens das wahren zu ſollen, daß Áslaug-Kráka es auf den Tod ihres Gemahls habe dichten laſſen, etwa wie die Königin Gunnhild das auf Eiriks Fall [2], und doch weiſt die Kritik dem Todesſange, der viel weniger ſchwierigen Stils iſt, als das Schildlied, früheſtens das 10te Jahrhundert an [3]. Ragnarsdrâpa kann zu den Dichtwerken gezählt werden, in denen der Drang ſich bethätigte, Geſtalten und Ereigniſſe der Götter- und Heldenſage, die in alter ſchlichter Form überliefert waren, mit dem Schmucke der neuerrungenen ſkáldiſchen Meiſterſchaft zu bekleiden [4]. Arbeiten dieſer Art, von denen größere Überreſte vorliegen, ſind, neben Ragnarsdrâpa, Hauſtlöng unter dem Namen Thiodólfs von Hvin [5] und die zwei ſchon genannten, deren

(Arn. 438) heißt der beſungene Schild „Svolnis salpenningr," Odins Saalpfenning, verglichen mit einer glänzenden Münze (Lex. isl. 2, 170: „peningr, m. pecus, pecora. 2) æs, nummus); wenn nun gleich der ahd. phantinc, pfentinc, pfennine (denarius) ſchon im 8ten Jahrhundert auftaucht (Graff 3, 342 f. Schmeller, b. W. 1, 316 f.), ſo müßte er doch in einem altnordiſchen Skáldenliede aus Ragnars Zeit befremden. Für die „gullpeninga" und „silfrpeninga" der Yngl. S. C. 52 (Heimskr. 1, 60) geben Fornald. S. 2, 104 einfach: „gull," „silfr." Den „eyrpenningum," Yngl. S. C. 13 (Heimskr. 1, 16) iſt auch gerade kein hohes Alter beizumeſſen. [Sæm. 65, 40 (Ægisdr.): „penning."]

[1] Fornald. S. 1, 300 ff. „Krâkumâl," Schluß: „gladr skal ek öl með Âsum í öndvegi drekka; lífs eru lidnar stundir, løjandi skal ek deyja" (vgl. ebd. 282. Saxo 9, 176).

[2] S. ob. S. 279. Fagrsk. 16: „Eptir fall Eirîks lêt Gunnhildr yrkja kvædi um hann, svâ sem Odinn fagnadi hânum í Valhöll, ok hefr svâ" u. ſ. w.

[3] Sagabibl. 2, 479 f. (11tes oder 12tes Jahrh.); Köppen, Literar. Einleitung 86 (10tes, ſpäteſtens 12tes Jahrh.); Dietrich XXXII (11tes Jahrh.).

[4] Dieſen Unterſchied und Umſchwung gibt Skálda genau an (Sn. 165. Arn. 434 f.): „Svâ er sagt í kvædum, at Hiadningar skulu svâ bida ragna rökurs. Eptir þessi sögu orti Bragi skáld í Ragnars drâpu lodbrókar."

[5] Thiodólfs beſſer bezeugte Stücke, nicht bloß die in leichteren Weiſen, ſondern ſelbſt die Strophen im Dróttkvædi, zeigen weit nicht den verſchobenen Satzbau des Hauſtlöng und es ſpricht dieß für den erhobenen Zweifel, ob letzteres Lied ihn zum Verfaſſer habe (Dietr. XXVIII: „wenn Hauſtlöng von ihm iſt"; vgl. Zeitſchr. f. d. Alt. 9, 178 u.); der darin gefeierte Name des

Dichter gegen Ende des 10ten Jahrhunderts blühten [Dietr. XXIII]: Thórsdrápa von Eilif Gudrúns Sohn und Húsdrápa von Ulf Uggis Sohn. Dieſe ſkáldiſche Sagenbearbeitung gieng zuſammen mit der Entwicklung verſchiedener Arten bildender Kunſt, deren vermuthlich ſehr unvollkommene Darſtellungen durch die begleitenden Lieder dichteriſch ergänzt und erleuchtet wurden. Húsdrápa galt den mythiſchen Bildwerken, womit das neuerbaute Haus eines reichen Isländers geſchmückt war (Thór 143, oben S. 82), eine Stegreifſtrophe im Dróttkvædi des Skálden Thormódr (anderwärts Thorfidr) einem Umhangbilde bei Ólaf dem Heiligen, wie Sigurd den Lindwurm ſchlägt [1]; beſonders aber waren Schildbilder aus der Sagenwelt, wie in Ragnarsdrápa, ſo auch in Hauſtlöng und einer Drápa des ſchongedachten Isländers Egill beſungen, von welcher nur die gleichfalls im Dróttkvædi verfaßte Eingangsſtrophe noch übrig iſt [2]. Schon gänzlich ſagenhafte Helden führen Schilde, darauf ihre Thaten abgebildet ſind [3], in der Blüthezeit der

Beſchenkers, Thórleifr, mag irrig auf einen angeſehenen Mann aus Haralds früheſter Lebenszeit, Þórleifr enn spaki (Heimskr. 1, 72; vgl. 103. 138) bezogen und hiernach das Gedicht dem namhafteſten Skálden jenes Zeitraums angeeignet worden ſein; Skáldatal (S. 486) nennt wirklich zu „Þorleifur Spaki“ als Skálden: „Thiodolfr or Hvini.“

[1] Olafs S. hins helga. Christ. 1849, S. 48 (vgl. 93): „Fra þui er oc sact at Olafr konongr sat i hasæte sinu æinnhværn dag. oc Þormoðr sat a stole firir hanum. Þa mællte konongrenn at hann skilldi yrkja um þat er skrivat var a tialldeno iamglægnt harlum. Skalldet læit til en þar var a markat hvar er Sigurdr va ormenn. Oc quað þa visu þessa“ u. ſ. w. (Sagabibl. 2, 386.)

[2] Egils S. C. 81, S. 699 ff. (A. C. 962).

[3] Der ſterbende Hildiger bei Saxo 7, 136: „Ad caput affixus clypeus mihi sveticus astat, quem specular vernans varii cælaminis ornat et miris laqueata modis tabulata coronant; illic confectos proceres pugilesque subactos, bella quoque et nostræ facinus spectabile dextræ multicolor pictura notat, medioxima nati illita conspicuo species cælamine constat, cui manus hæc cursum metæ vitalis ademit.“ Vgl. Fornald. S. 2, 485. Auch Amleth, Saxo 4, 56: „In scuto quoque, quod sibi parari jusserat, omnem operum suorum contextum, ab ineuntis ætatis primordiis auspicatus, exquisitis picturæ notis adumbrandum curavit. Quo gestamine perinde ac virtutum suarum teste usus, claritatis incrementa contraxit.“ (Lex. myth. 612 bis 14.) Hugrúnen (Mythen) waren dem Sonnenſchild eingegraben, Sæm. 195, 15. Vgl. 196, 18: „á gumna heillum.“

Hofskálden aber war der sagengeschmückte Schild das rechte Ehrengeschenk an den Sänger, der mit der kostbaren Gabe die Pflicht übernahm, für ihre Verherrlichung zu sorgen; als Einar Skálaglam für sein Loblied auf Hákon Jarl einen solchen Schild empfangen hatte, nahm er diesen mit sich nach Island und hängte ihn dort im Hause des abwesenden Egils auf, der bei seiner Heimkunft über die errathene Absicht, daß er nun den Schild besingen solle, zuerst heftig erzürnt war, bald aber doch sich gedrungen fand, eine Drápa auf denselben zu dichten [1]. Das gefeierte Kleinod, vielleicht nach schon daran haftender Sage, von einem älteren, berühmten Besitzer, wie Thorleif Spaki, noch mehr Ragnar Lodbrók, herzuleiten und dann auch einen namhaften Skálden desselben, Thiodólf, Bragi, als Empfänger sprechen zu lassen, gereichte mit zur dichterischen Ausstattung des Schildlieds.

Bragi der Alte ist hiernach zugleich geschichtlich beurkundet und doch mehrfach in Sage und Dichtung verwoben, ja er berührt sich mit dem gleichnamigen Skálden der Götterwelt und es erwächst die Frage, wie dieses Verhältnis aufzufassen sei. Von ihrem Ásen Bragi sagt die

[1] Egils S. a. a. O.: „Jarlinn, vildi eigi at Einar færi á brott. ok hliddi þá qvædinu. ok sidan gaf han Einari skiölld. ok var hann en mesta gersemi. han var skrifaðr forn-sögum [a. allr sögum; vgl. von Ragnars Schilde Sn. 145. Arn. 374: „fiöld sagna"]. enn allt milli scriptann voru lagdar ifir speingur af gulli ok settr steinum. Einar for til Islands u. s. w. þá geck han til rúms Egils ok festi þar upp skiölldinn þann enn dýra ok sagdi heima-mönnum at han gaf Agli skiölldinn. Sídan reid Einar í brott. enn þann sama dag kom Egil heim. enn er han kom inn til rúms sins, þá sá han skiölldinn, ok spurdi hverr gersemi þá ætti. honum var sagt, at Einar Skálaglam hefdi þar komit. ok han hafdi gefit honum skiölldinn. þá mælti Egil. gefi han allra manna armastr. ætlar han at ek skyla þar vaka ifir ok yrkia um skiöld hans [a. hann ok skiöld hans]. nu taki hest minn. skal ek rida eptir honum ok drepa hann. honum var sagt at Einar hafdi ridid snemma um morguninn. mun han nú kominn vestr til Dala. Sídan orti Egil drápu [a. um skialdar giöfina] ok er þetta upphaf at u. s. w." Folgt die erste Str. in dróttkvædi, die jedoch den Inhalt der dargestellten Sagen noch nicht andeutet. Die Stelle Sn. 160: „á fornum skiöldum var títt at skrifa rönd, þá er baugr var kallaðr ok er við þann baug skildir kenndir" (Arn. 421: „antiquitus mos fuit, ut in clypeis orbis pingeretur, circulus dictus, a quo circulo clypei denominantur") spricht nur von einem durch Zeichnung abgegrenzten, nicht von einem mit Bildern gezierten Schildrande.

jüngere Edda, er ſei im höchſten Grade der Dichtkunſt mächtig und nach ihm ſei dieſe bragr genannt, auch werde nach ſeinem Namen bragr der Männer oder Frauen geheißen, wer andre jenes oder dieſes Geſchlechts an Redefertigkeit übertreffe [1]. Dieß würde nahe geben, auch den geſchichtlichen Dichternamen Bragi für einen dem göttlichen abgeborgten Ehrentitel anzuſehen oder beide gleichmäßig als im Wortſinne begründete Benennungen eines vortrefflichen Skálden zu verſtehen. Ein viel ſpäterer Sänger desſelben Namens, Bragi, Halls Sohn, den Skáldatal unter Sverrir und deſſen Sohn Hákon, norwegiſchen Königen vom Ende des 12ten und im Verfolge des 13ten Jahrhunderts, verzeichnet [2], wäre dann, obgleich ſonſt wenig kundbar, entweder gleichfalls dem Sängergott oder zunächſt dem älteren Skálden nachbenannt. Herkömmlich war es aber keineswegs, außerhalb des dichteriſchen Kunſtſtils [3], den Namen einer Gottheit für den gewöhnlichen Gebrauch auf Menſchen zu übertragen; eine ſolche Gemeinſchaft konnte ſich nur dann geziemen, wenn der Göttername einen noch gewuſten allgemeineren Sinn hatte [4], alſo im gegebenen Falle Bragi wirklich den eines Dichters, obwohl auch dann nicht der Hauptname, ſondern ein nachgeſetzter Beiname daraus geworden wäre. Allein eben die Wortbedeutung ſtimmt hier, genauer erwogen, nicht mit den Annahmen der jüngern Edda überein.

[1] Sn. 29 f. (Arn. 98): „Bragi heitir einn, hann er ágætr at speki, ok mest at málsnild ok ordfimi; hann kann mest af skáldskap, ok af honum er bragr kalladr skáldskapr, ok af hans nafni er sá kalladr bragr karla eda kvenna, er ordsnild hefir framarr en adrir, kona eda karlmadr". „Unus Asarum Bragius vocatur, is sapientia excellit, in primis eloquentia et dicendi facultate; artis poeticæ peritissimus est, et ex eo poesis „bragr" appellatur; de ejus quoque nomine is dicitur „bragr virorum aut feminarum," qui alios facundia antecellit, sive femina, sive vir sit".

[2] Skáldatal a. a. O. 482: „Sverri Kongr: Bragi Skalld. Hakon Kongr Sverris-son: Bragi Hallsson." Vgl. Halfd. Einar. Sciagraph. 54.

[3] Sn. 127. Oder auch hier nur als kend heiti (vgl. Sn. 175), wie Sn. 96 und 212: „mann-Baldr". Heimskr. 1, 150: „baldri". Sæm. 266, 8: „geir-Niördr" (Myth. 198, mit Freyr 192 f.). Heimskr. 1, 133: „foldar Freyr". 149: „Niördr landa, nadds."

[4] So in den ahd. Mannsnamen Wuotan (Graff 1, 767. Myth. 120), Donar (Graff 5, 150. Myth. 170) u. ſ. w., dem goth. Fráuja (Myth. 192); vgl. Fornald. S. 1, 303: „Freyrr konúngr í Flæmingja veldi" (ebd. 3, 287, 1).

Zwar eröffnet bragr auch die Reihe einfacher „heiti“ der Dichtkunst, die in Skálda aufgezählt und belegt sind; da jedoch die ihm nachfolgenden Ruhm, Schall, Kundbarkeit, Lob und Preis bedeuten [1], so läßt sich für bragr, das leitende Wort, eine Färbung desselben Begriffs zum Voraus vermuthen, ja sie ist im skáldischen Gebrauche aufweisbar, und sie bezeichnen alle nicht zunächst die Skáldschaft überhaupt, sondern ihre Richtung auf den Ruhm der Besungenen oder auch in manchen Liederstellen, das einzelne Lob- und Ehrengedicht [2]. Dem angenommenen Wortsinn sagen zu: „bragar-full“ (s. S. 277 ff.), Becher des Ehrengedächtnisses, dann Thórs Bezeichnung „Âsa-bragr“ (Sæm. 85, 34. Sn. 211 a), Ruhm der Æsen, und die vorgedachten „bragr karla“, „bragr kvenna“, Preis der Männer, Krone der Frauen, nicht eben nur die beredtesten [3]. Unmittelbar persönlich gilt die schwache

[1] Sn. 175 (Arn. 464): „Hver eru ûkend heiti („appellationes simplices“) skáldskaparins? Hann heitir bragr ok hróðr, óðr, mærðr, lof, leyfð.“ Biörn 1, 395: „hróðr, m. encomium, laus. 2) poema.“ 2, 97: „mærð, f. (?) laus. 2) poesis.“ 2, 39: „lof, n. laus.“ 2, 25: „at leyfa, laudare.“ Zu óðr s. ob. S. 190. Eine andre Bedeutung von bragr: Sitte, Geberde (Biörn 1, 102: „bragr, m. mos, gestus;“ hiezu 1, 101: „at braga eftir einum, imitari aliqvem, referre aliqvem gestu“) vermittelt sich mit dem Begriff des Lobes, der Ehre, durch das Anständige, Ziemliche (decus, decorum).

[2] Sn. 191 (Arn. 520): „Jöfurr heyri upphaf, ofrast mun konungs lof, háttu nemi hann rétt hróðr[s] mins [B. sins], bragar sins [B. mins].“ („Princeps initium carminis de se facti audiat. Carmen laudatorium in regem incipietur. Ille attente modos advertat encomii mei.“) Heimskr. 1, 119: „bragr.“

[3] Sæm. 218, 15: „hon er bragr kvenna“ von Brynhild ohne allen Bezug auf Redegabe. Myth. 215: „bragr karla = vir facundus, præstans u. s. w. Âsa bragr (deorum princeps) = Þórr u. s. w. bragr qvenna u. s. w. femina præstantissima;“ hauptsächlich Gr. 4, 724: „aller ritter, aller wibe bluome, aller wibe ein krône.“ 725: „allerð mannð êra.“ 963: „aller riter êre.“ Bragr ist nirgends entschieden als Personennamen gebraucht (über bragafull s. ob.) und es fragt sich, ob überhaupt der Doppelgebrauch starker und schwacher Form für männliche Eigennamen (Lex. poet. 72 b und hiezu: Mima meiðr) außerhalb der Poesie üblich sei. Vgl. Fornm. S. 3, 103: „Hèr liggr skáld Þat er skálda skörûngr var mestr at flestu [B. af flestum“] u. s. w.; auch karla, kvenna sk.? Fornm. S. 3, 90: „Þórkild het kona hans [Ásgeira]; hûn var vitr kona ok vinsæl ok skörûngr mikill.“ Fornald. S. 1, 176: „Þû hefir sèt Brynhildi Buðladóttur, er mestr skörûngr er.“

Form bragi, die zum Eigennamen geworden iſt. Der Übergang zu letzterem zeigt ſich unter den vielen zu Söhnen Hálfdans des Alten geſtempelten Eigenſchaftsnamen in den beiden Brüdern Bragi und Loſdi [1], deren jedem eine mit der Mehrzahl desſelben Wortes benannte Gefolgſchaft, „bragnar, loſdar," zugeſchrieben wird [2]; damit erhält man für den einen Bragi oder Loſdi deren je eine Schaar, und zwar nicht von Skálden, ſondern von Kriegsleuten (zu deutſch: „von helden lobebären"), es werden auch dieſe ehrende Namen für Männer überhaupt, als „manna-heiti," dichteriſch verwendet [3], und daß es Appellative ſind,

[1] Entſprechend den ſynonymen bragr, lof, leyfd; vgl. Sn. 176 (Arn. 468): „fram tel ek leyfd fyrir lofda liosri" u. ſ. w. („Laudem virorum coram candidâ [muliere] recito.") Heimskr. 2, 48 f.: „brag u. ſ. w. lofi skalda u. ſ. w. hrôdurs u. ſ. w. at bragarlaunum u. ſ. w. leyfd."

[2] Sn. 192 (Arn. 520 f.): „Enn áttu þau Hálfdan adra nîu sonu, er svá heita: u. ſ. w. setti Bragi, er Bragníngar eru frá komnir, þat er ætt Hálfdanar ens milda u. ſ. w. áttundi er Loſdi, hann var herkonûngr mikill, honum fulgdi þat lid, er Loſdar voru kalladir, hans ættmen voru kalladir Loſdûngar; þadan er kominn Eylimi, môdurfadir Sigurdar Fáfnisbana." Sn. 194 (Arn. 526): „Loſda konûngi fylgdi þat lid er Loſdar heita." Sn. 195 (Arn. 528): „Loſdar heita ok menn í skáldskap, sem fyrr er ritad u. ſ. w. Bragnar hêtu þeir, er fylgdu Braga konûngi enum gamla." Fornald. S. 2, 9 ff., beſonders: „Hildir, Sigarr ok Loſdi voru allir herkonûngar u. ſ. w. Dagr, Skelfir ok Bragi sátu at löndum" u. ſ. w. Bragi gamli var konûngr á Valdresi u. ſ. w. Þessi ætt Haralds [hins hárfagra] heita Bragníngar u. ſ. w. Loſdi var konûngr mikill; þat herlid, er honum fylgdi, eru Loſdar kalladir; hann herjadi á Reidgotaland, ok vard þar konûngr; hans synir voru u. ſ. w. Þessir ættmenn Haralds eru kalladir Loſdûngar." Das Hyndlalied (Sæm. 115, 16) nennt zwar als von Hálfdan fyrri (= gamli) abſtammende Geſchlechter nur Skilfingar, Ödlingar, Ynglingar (115, 11 noch: „hvat er Ylfinga?"); da aber ausdrücklich ſeine achtzehn Söhne (115, 15 f.: „áttián sonu; þadan" u. ſ. w.) als Geſchlechtſtifter angezeigt werden, ſo iſt immerhin auch für die nicht genannten Bragi und Loſdi, Bragníngar und Loſdûngar Raum gelaſſen. Dieß zu Munch 2, 4 ff.

[3] Sn. 212 b (Arn. 558 f.): „Mál er at segja manna heiti u. ſ. w. bragnar u. ſ. w. loſdar. Sæm. 114, 3.: „brögnum". Fornald. S. 1, 350: „fyri bragna." 2, 138: „bragnar". Sn. 176: „fyrir lofda" (vgl. Anm. 1). Yngl. S. C. 47 (Heimskr. 1, 57): „lofda kyns." Heimskr. 2, 15 und 338: „bragna konr." Sæm. 158, 1.: „bragnar". Mit Bragi, Bragnar gleichbeſchaffen ſind Skati, Skatnar; zu dieſen vgl. J. Grimm in der Zeitſchr. f. vgl. Sprachforſch. 1, 81; über die Form des Nom. und Gen. Pl. -nar, -na Gr. 1 (2), 661. (ebd. 597. 817. 820 f. Sprachg. 939 ff. 959). Heimskr. 1, 14.: „skatna vini."

iſt ſo wenig zweifelhaft, als bei andern derſelben und einer älteren, poetiſche Würdenamen für König oder Jarl begreifenden Schicht von je neun gleichzeitig gebornen Hálfdansſöhnen [1]. An Bragi und Lofdi ſchließen ſich aber nicht bloß die anſehnlichen Gefolge, Bragnar und Loſdar, ſondern auch große Nachkommenſchaften, Bragningar und Loſdúngar [2], und wie es mit andern berühmten Geſchlechtern üblich war, ſind bragníngr und loſdúngr gleichfalls gangbare Würdenamen und Bezeichnungen wehrhafter Männer überhaupt in der nordiſchen Dichtkunſt geworden [3], zugleich nehmen beide Stammreihen ihren Zug in die Geſchichte und zwar, wie auch meiſt die übrigen, auf Harald Schönhaar, dem von Vaterſeite die Bragníngе, von mütterlicher die Loſdúnge zu Ahnen gegeben werden; insbeſondre wird dem Geſchlecht ſeines Urgroßvaters, Hálfdans des Milden, deſſen Mutter Hild im vierten Gliede von Bragi dem Alten ſtammen ſoll, der Name Bragníngе zugetheilt [4]. Mit dieſer auf Skálda und der Saga vom Anbau Norwegens beruhenden Stammtafel ſtimmt die von Harald aufſteigende Namenreihe

[1] Über die erſten Neun, Thengill, Räfir, Gramr, Gylfi, Gilmir, Jöfurr, Liggi, Skyli oder Skuli, Harri oder Herra Sn. 191 (Arn. 518): „Þessir níu brœdr urdu svá ágætir í hernadi, at í öllum frædum sídan eru nöfn þeirra haldin fyrir tignarnöfn, svá sem konúngs nafn eda nafn jarls.“ Ein appellativer Würdename iſt auch breogo, brégo in den angelſ. Gedichten, „obgleich Formen und Vokalverhältniſſe nicht genau [mit Bragi] zutreffen“, Myth. 215. Andr. und El. 97. Gr. 1 (3), 348 ff. 1 (2), 640 u. 2, 450. 602. Ettmüllers Lex. 319. Bouterweks Gl. 30.

[2] S. S. 295, Anm. 2; auch hier das eingeſchaltete n.

[3] Sn. 193 (Arn. 522): „Þessar ættir, er nú eru nefndar, hafa menn sett svá í skáldskap, at halda öll Þessi fyrir tignar nöfn;“, in den nachfolgenden Belegſtellen: „Bragníngr („rex“) u. ſ. w. „Loſdúngr enn leyfdi“ („laudatus ille rex“). Fornald. S. 2, 38: „bragníngs sveit“. 1, 307: „vid loſdunga þrenna.“ 2, 85: „loſdunga at finna.“ Sæm. 199, 38: „loſdungs.“ Yngl. S. C. 33 (Heimskr. 1, 42): „bragníngs bur.“ Heimskr. 1, 172. 2, 76 und 336: „bragníngr“. 2, 408: „vid bragníng“. 2, 103: „fimm bragníngar.“

[4] Sn. 192 (Arn. 522): „Bragi, er Bragníngar eru frákomnir, Þat er sett Hálfdanar ens milda.“ Fornald. S. 2, 9: „Bragi gamli var konúngr á Valdresi; hann var fadir Agnars, födur Álfs, födur Eireks, födur Hildar, móður Hálfdanar ens milda, födur Gudrödar, födur Hálfdanar svarta, födur Haralds hins hárfagra; Þessi ætt Haralds heita Bragníngar.“

in Ynglingasaga bis zur Spitze; aber gerade hier tritt an die Stelle Bragis des Alten, Königs in Valdres, als letztgenannter: Sigtrygg, König von Vindill [1]; auch der Geschlechtsname Bragninge bleibt dabei unerwähnt, und in den eingefügten Versen aus Thiodolfs Ynglingatal, die jenen Seitenast gar nicht berühren, wird bragnîngr, wie lofdi, sikîngr, döglîngr, skilfingr, budlûngr, nur skaldisch als Würdename gebraucht [2]. Harald Schönhaar, der alle Einzelgewalten norwegischer Bezirke in seine Hand nahm, mochte hiezu vorbestimmt erscheinen, wenn, eben in Halfdan, eine ursprüngliche Stammeinheit der edelsten Geschlechter gefunden war, deren Fäden zuletzt wieder in dem mächtigen Einkönig zusammenliefen. Ynglingatal aber und die Saga, der das Gedicht Quelle war, verfolgten geradauf den männlichen Hauptstamm der Ynglinge, der vielstufig zu dem göttlichen Yngvifrey hinanstieg [3]; dem gemäß nennt Thiodolf Sprossen desselben Freys Abkömmlinge [4]. Die Grenze zwischen Fabel und Geschichte, zwischen wirklichen und erdichteten Eigennamen, läßt sich in all diesen Stammreihen nicht genau

[1] Yngl. S. C. 51. (Heimskr. 1, 58 f.): „Eysteinn, son Hálfdanar Hvítbeins, var konûngr eptir hann á Raumarîki ok á Vestfold; hann átti Hildi dóttur Eiríks Agnar sonar, er konûngr var á Vestfold. Agnar fadir Eiríks, var sonr Sigtryggs konûngs á Vindli.“ Eysteins Sohn von Hild ist Halfdan der Milde; in der aufsteigenden Seitenreihe fehlt bis zu Sigtrygg einzig Alf, Agnars Sohn (vgl. S. 296, Anm. 4). Genau mit Yngl. S. trifft die Aufzählung in Fornald. S. 2, 104 zusammen. Sigtrygg ist sonst auch der Name eines von Halfdan dem Alten im Zweikampf erschlagenen Gegners (Sæm. 115, 15. Sn. 190. Fornald. S. 2, 9. Vgl. Saxo 1, 6. 8. Myth. v. Thôr 194. 198).

[2] Heimskr. 1, 42: „bragnîngs burs.“ 1, 57: „lofda kyns.“ 1, 17 und 43: „sikîng.“ 1, 29: „döglingr“ (vgl. 1, 84). 1, 38: „skilfinga nid.“ 1, 60: „budlûng.“ 1, 62: „budlûngr.“

[3] Fornald. S. 2, 106: „um hann [Rögnvald] orti Þiodólfr Hvinverski Ynglingatal, ok segir þar frá þeim konûngum, er komnir voru frá Yngvi-Frey í Svíþiod, ok af hans nafni eru Ynglingar kalladir.“ Vgl. Heimskr. 1, 1 f. 64.

[4] Heimskr. 1, 27: „Freys afspring.“ 1, 42: „Freys áttûngr;“ doch ist dieß auch schon zum tignarnafn geworden, denn eben so kennzeichnet (Heimskr. 1, 88) Eyvind Skáldaspillir, ein Urenkel Haralds, den Jarl Hâkon, Griotgards Sohn, der eines andern Stammes war (Fornald. S. 2, 6. Vgl. „Týs áttûngr“ Heimskr. 1, 38. 178).

abſtecken [1]; aber wie die geſchichtliche Geltung des Namens Ynglinge für den königlichen Hauptſtamm feſtſteht, iſt auch die Angabe nicht unglaubhaft, daß ein in dieſen ſich einſenkendes Geſchlecht wirklich Bragninge genant war, und wenn auch erſt aus den Geſchlechtnamen die einfachen Namen der Stammväter gefolgert ſind, ſo konnte dieß hier um ſo unbedenklicher geſchehen, als Bragi, abgeſehen von den beiden Skálden, auch in der Heldenſage als Mannsname vorkommt [2]. Im Ganzen ergibt ſich, daß auf dieſen Namen der Skáldenſtand kein ausſchließliches Anrecht hat, die Mehrzahl bragnar aber und die Ableitung bragnîngr, bragnîngar, nirgends als „heiti“ der Dichter, ſondern nur als ſolche für Könige, Helden, ehrſame Männer überhaupt, erweislich ſind. Somit liegt im Namen kein Hindernis, die Unterſuchung darauf zu richten, ob nicht Bragi bei den Áſen, ſtatt für den Namengeber des irdiſchen Kunſtgenoſſen gelten zu können, vielmehr ſelbſt kein andrer ſei, als der nach Ásgard erhobene Bragi der Alte, Boddis Sohn, jener vielgenannte, in allen drei nordiſchen Reichen von Geſchlecht zu Geſchlecht heimiſch gefundene Hauptſkálde [3].

[1] Sagabibl. 2, 447: „vi vide da slet ikke, hvor Grændsen ligger mellem Fabel og Historie, og kunne ikkun med nogen Rimelighed antage de nærmeste Led för Harald Haarfager at være paalidelige.“ (Ebd. 2, 446: „De fleste klassiske Digterudtryk ere desuden laante fra Skaldene hos Harald Haarfager og hans Ætt.“)

[2] Sæm. 164 a: „Bragi ok Dagr,“ „Bragi ok Högni.“ Fornald. S. 2, 212: „Bildr ok Bagi [S. Bragi, Bösi].“ Örtliches Sæm. 160, 7: „í braga-lundi,“ wie 228, 9: „í skata-lundi.“ (Fornald. 1, 336. 3, 736 a: „Skatalundr á Íslandi?“ Brálundr, Brávik., Brávellir?)

[3] Forniots S.:

Hálfdan gamli.
Bragi gamli, k. á Valdresi.
Agnarr.
Álfr.
Eirekr.
Hildr.

[Eysteinn?].
Hálfdan mildi.
Guðrödr.
Hálfdan svarti.
Haraldr hárfagri.

Das Beiwort „gamall“ dient den zwei verwandten Begriffen: vorzeitlich und bejahrt, Alterthum und Lebensalter [1]; es wird gerne sagenhaften Stammherrn zugetheilt; Odin selbst, der Åsenvater, König Hálfdan, von dessen zahlreicher Nachkommenschaft ganze Reihen dichterischer Königsnamen abgeleitet werden und der vergeblich opferte, um wie Snær (Schnee) der Alte dreihundert Jahre am Königthum zu leben, Álf, König von Álfheim, und ein König Bragi von Valdres in Norwegen haben sämmtlich den Zunamen gamli [2], ebenso dann die beiden

Yngl. S.:

	Sigtryggr, k. á Vindli.
	Agnarr.
Hálfdan hvítbein.	Eirîkr.
Eysteinn.	Hildr.
Hálfdan mildi.	
Guðröðr.	
Hálfdan svarti.	
Haraldr hárfagri.	

Saxo 7, 123: „Haldanus gemini regni imperio potitus, opinionis suæ titulum tribus honestatis gradibus decorabat. Erat enim condendorum patrio more poematum peritia disertus, nec athletica minus virtute, quam regia potestate conspicuus u. s. w. tali carmen brevitate compegit“ u. s. w. Vgl. 1, 64: „patrio carmine.“ 7, 125: „filium ex ea [Thorilda] Asmundum sustulit, a quo se Norvagiæ reges originem duxisse magni æstimant, ab Haldano solennem generationis suæ seriem retexentes.“

[1] Gr. 3, 618: „Übrigens hat gamall, gleich unserm hd. alt, beides den Sinn von παλαιός (vetus, antiquus) und γεραιός (senex).

[2] Fornald. S. 1, 95: „Oðinn gamli“ (Fornm. S. 2, 138: „maðr gamall“. Yngl. S. C. 15 (Heimskr. 1, 18: „Oðins ins gamla.“ Vgl. Sæm. 4, 21: „hinn aldni“. Saxo 1, 12: „grandævus u. s. w. senex.“ 7, 138: „senex.“ Myth. 133. Sn. 190 (Arn. 516): „konûngr er nefndr Hálfdanr gamli, er allra konûnga var ágætastr; hann giörði blót mikit at miðjum vetri, ok blótaði til þess at hann skyldi lifa í konúngdómi sínum CCC vetra“ u. s. w. Fornald. S. 2, 8 (vgl. 2, 11. 21.) wird beigefügt: „sem sagt var, at lifat hefði Snærr hinn gamli“ u. s. w. (2, 17: „Snærs hins gamla.“ Yngl. S. C. 16 (Heimskr. 1, 19): „með Snjá hinum gamla.“ (Thôr 34 f.) Sæm. 115, 14: „Hálfdan fyrri.“ Fornald. S. 2, 11: „Álfr konûngr hinn gamli réð fyrir, Álfheimum u. s. w. vgl. ebd. 1, 387 f. (Sæm. 114, 12. 115, 18. 157, 51.) Fornald. S. 2, 9: „Bragi hinn gamli var konûngr á Valdresi.“ Sn. 195 (vgl. 192. Arn. 528. 522.): „Bragnar hêtu þeir, er fylgðu Braga konûngi enum gamla.“

Skálden, die man für die älteſten anſah, Starkadr und Bragi, jener insbeſondre mit einer Lebensdauer von drei Menſchenaltern begabt [1]. Sollte nun, wie für jede bedeutende Geiſtes- und Lebensrichtung, auch für den neubegründeten höfiſchen Kunſtgeſang ein Vorbild im Götterhimmel aufgeſtellt werden, ſo war hiezu nicht der altepiſche Starkad, ſondern eben Bragi zu berufen, den man für den früheſten Verfaſſer einer Dráþa gehalten zu haben ſcheint. Kenntlich als der Alte iſt er denn auch in dieſer Erhebung, wenn Skálda von Bragi unter den Âſen ſagt, daß man ihn als den tiefbartigen Âſen „hinn síðskeggia âs“ bezeichne und von ſeinem Namen ein Mann mit großem Barte „skeggbragi“ geheißen werde [2]; gleichmäßig lautet ein Name des alten Odins „Síðskeggr“ [3]. Mit der Greiſengeſtalt Bragis hängt ſichtlich zuſammen, daß ihm als Gattin Idun zugeſellt wird; beim Verſchwinden dieſer, als der Jötun Thiaſſi ſie geraubt hat, werden die Götter alt und grau, bis ſie zurückgebracht iſt, und in Hauſtlöng heißt ſie deshalb Alterarznei der Âſen [4]. Bragi, der Sängerahn mit langem Bart und

[1] Skáldatal 479: „Starkaþur inn gamli.“ Fornald. S. 1, 384: „sem Störkuðr inn gamli segir.“ 3, 406: „Starkaðr hinn gamli.“ 3, 32: „Oðinn svaraði, þat skapa ek honum, at hann skal lifa mannsaldra þrïa.“ Saxo 6, 103: „quem etiam ob hoc ternis ætatis humanæ curriculis donavit“ u. ſ. w. „Bragi hinn gamli“ iſt bereits nachgewieſen.

[2] Sn. 105 (Arn. 266): „hinn síðskeggja Âs. Af hans nafni er sá kallaðr skeggbragi, er mikit skegg heſir.“

[3] Sæm. 46, 48: „Síðskeggr“. Sn. 24. Myth. 134. 1206 ob. Fornm. S. 5, 171: „skeggiaðr.“

[4] Sn. 81. (Arn. 210): „En Æsir urðu illa við hvarf Iðunnar, ok gerðust þeir brátt hârir ok gamlir“ („brevique cani et senes reddebantur“). Sn. 121 (Arn. 312) aus Hauſtlöng: „Þá var Ið með Jötnum uðr nýkomin sunnan; görðust allar âttir Ingifreys, at þingi vôru heldr, ok hârar; hamliot regin, gamlar.“ (Arn. S. 313: „tum Idunna nuper ab regionibus meridianis ad gigantes delata erat. Omnes (vero) gentes Ingifreyi grandævæ et canæ extiterunt; numina, externa specie majorem in modum deformia, conventum agebant); und im vorhergehenden Geſätze: „sorgeyra mey u. ſ. w. Þá er elli-lyf Âsa u. ſ. w. kunni“ („virginem malorum medicam, quæ remedium Asarum senectutis nosset“). Gegen die mißverſtändliche Übertragung des letztern Ausdrucks auf die Äpfel ſ. Thôr 122 [oben S. 70], Anm. 1. Ironiſch. Lex. isl. 2, 29: „Lîfia [ſ. lyfja] elli, tollere e medio; proprie senectutem sanare.“ Beiſpiele hiezu Sæm. 261, 77. Fornald. S. 3, 156 ob. Über lyf vgl. Myth. 989. 1108. Zu Iðunðr Gr. 1 (2), 307. (Myth. 393 u.)

mit dem Rohrſtab, durfte dieſes verjährten Ausſehens auch in ſeiner höheren Stellung nicht entkleidet werden, aber die Verbindung mit Idun wahrte ſeinem Alter Kraft und Jugendfriſche. Weiter jedoch iſt er bei ihrem Mythus nicht betheiligt. Die einzige Liedesſtelle, welche dieſer Gattin Bragis vorübergehend gedenkt, findet ſich in der Saga von Grettir, einem Zeitgenoſſen Olafs des Heiligen [1]; dagegen zeigt ſich in Hauſtlöng, wo Raub und Rückerlangung der Göttin beſungen wird, von ihrem Bunde mit Bragi noch keine Spur, ſo nah es gelegen wäre, ſie nach dichteriſchem Brauch irgendwie als ſeine Genoſſin zu benennen, ſtatt deſſen ſie als „kummerſtillende Jungfrau", „Dis der Götterbank", „luſtmehrende, berühmte Jungfrau" umſchrieben iſt [2]. Auch die jüngere Edda, obgleich ſie anderwärts jene Gemahlſchaft mehrfach hervorhebt (Sn. 30. 105. 119), läßt doch in Bragis eigener Erzählung der Hauptſage von Idun ſeinen Namen und jeden Bezug zu ihr gänzlich aus dem Spiele (Sn. 80 bis 82). Verſuche einer inneren Mytheneinigung [3] halten hier überall nicht Probe; mag es ſinnreich erſcheinen, dem Gotte des Geſangs die Göttin ewiger Jugend zu vermählen, in Wahrheit iſt die Idunſage ein Naturmythus und es zeugt von einer ſpäten, nur noch äußerlichen Auffaſſung derſelben, daß Iduns Verjüngungsgabe dem gealterten Skálden zu gut kommen konnte. Wohl ſind ſchon im Eddaliede von Ögis Gaſtmahl Bragi und Idun ehlich verbunden, ſogar mit Nachkommenſchaft geſegnet (Sæm. 61 f., 16), auch wird Bragi dort ausdrücklich zu den Äſen gezählt (ebd. 61, 11), obgleich er es ſelbſt hier, wie ſchon gezeigt wurde, nicht weiter als zum Hofſkálden beim Götterſchmauſe gebracht hat; man hat aber keinen Grund, dieſes Lied über die Zeit hinaufzurücken, in welcher der geſchichtliche Bragi zum mythiſchen erhoben werden

[1] Sögu-Þætter u. ſ. w. Hoolam 1756, S. 142: „ſion Bragakvonar." Lex. poet. 73 a. (Sn. 217 b: „ida").

[2] Sn. 121 (Arn. 312): „sorgeyra mey", „bekkjar u. ſ. w. goda dîsi", „munstœrandi mæra mey" (vgl. Sn. 119, Arn. 306: „snôtar âlfr", „raptor virginis"; Sn. 183. Arn. 492: „ylgr"; Sæm. 5, 29: „Ods mey". Sn. 134. Arn. 348: „Ods beđvinu"). Nichts wie ſonſt in Hauſtlöng Sn. 111 (Arn. 280): „Svölnis ekkja" („Svölneris uxor"); Sn. 120 b (Arn. 310): „farmr Sigynjar arma" („Sigynæ maritus").

[3] Den im Myth. v. Thôr 126 miteingerechnet.

konnte [1], und zwar nicht wegen der Schmähungen an sich, womit Loki alle Götter überschüttet, sondern darum kann dem Liede kein höheres Alter zukommen, weil der Vorwurf meist gegen sittliche Gebrechen derselben gerichtet ist, ein Standpunkt, der dem Sinn und Geiste der alten Mythenbildung völlig fremd und dann erst möglich war, als bei getrübtem Verständnis des Mythus das nordische Heidenthum, abgesehen vom christlichen Einfluß, seiner inneren Auflösung entgegengieng [2].

Noch die beiden Ehrenlieder auf den Schlachttod norwegischer Könige um 935 und 951 bezeugen nicht, daß Bragi, obgleich bei Odin weilend, selbst auch ein Äse geworden sei; im erstern spricht Odin mit Bragi über Eiriks Empfang in Valhöll, wozu dann Sigmund und Sinfiötli entgegengeschickt werden, im Hákonslied erhält und vollzieht Bragi selbst mit Hermód diesen Auftrag (s. ob. S. 279), er bietet dem ankommenden Könige, der schon acht Brüder hier hat, den Frieden aller Einherjen und heißt ihn bei den Äsen Äl empfangen, wie auch nach Vafthrúdnismál die Einherjen Äl mit den Äsen trinken [3]; Einherjen, in die Gesellschaft, nicht zum Range der Äsen [4] erhobene Helden, sind auch die begrüßenden Sigmund und Sinfiötli, bekannte Völsunge; ersterem aber ist Hermód deutlich gleichgestellt, wenn im Hyndlaliede gesagt wird, der Heldenvater (Odin) habe dem Hermod Helm und Brünne, dem Sig-

[1] In dem angefochtenen, jedenfalls beträchtlich nachgebornen Hrafnagaldr (vgl. Dietrich in der Zeitschr. f. d. Alt.; Munch, Edda X) ist nicht gesagt, daß Bragi, der Dichter Odins („greppr Grimnis"), Iduns Gatte sei; doch bleibt er allein bei ihr als Hüter in der Unterwelt, nachdem die mit ihm gesandten Heimdall und Loki zu den Äsen zurückgekehrt sind (Sæm. 90, 16).

[2] Vgl. Münter 163 bis 65. Geijer 196. Myth. XLVI. 5 f.

[3] Hákonarmál 16 (Heimskr. 1, 167): „Einherja grið skalt þú allra hafa, þigg þú at Ásom öl" u. s. w. Vafþr. m. St. 41 (Sæm. 36): „Allir einherjar u. s. w. öl með Ásom drekka" u. s. w. Vgl. Munch 25, 41. 190 b.

[4] Was Sæm. 166 b (Munch 94 a) in der Prosa von Helgi, Sigmunds Sohn, gemeldet wird: „er hann kom til Valhallar, þá bauð Odinn hánum öllu at ráða með sér," ermäßigt sich dadurch, daß nachher, im Liede selbst Helgis ganz nach Art andrer Einherjen gedacht ist, Sæm. 168, 37. (Munch 95 f.): „kominn væri nú, ef koma hygði, Sigmundar burr frá sölum Odins".

mund ein Schwert gereicht [1]; sind nun diese Helden, geschichtliche und sagenhafte, nach ihrem Erdenlauf zu Odins Mahl und Ehrendienst berufen, warum nicht auch, auf seine Weise, ein berühmter Skálde? Hermód insbesondre steht in den Gedenkversen der Skálda unter den Söhnen Odins, nicht unter den Æsen selbst, Odinssöhne sind aber auch halbgöttliche Helden, wie der eben dort neben Hermód genannte Sigi, den die Saga von den Völsungen an die Spitze dieses Stammes stellt [2]; die ältere Edda gibt Hermóds Namen nirgends, als in jener Stelle des Hyndlaliedes mit dem Helden Sigmund; selbst an Ögis Gastmahl, wobei Bragi unter den Æsen sitzt, hat er keinen Theil, dagegen wird er, nach Erzählung der jüngern Edda, im Mythus von Baldrs Tode zum kühnen Ritt in die Unterwelt verwendet, aus der er diesen seinen Bruder vergeblich loszukaufen sucht; selbst hier heißt er übrigens Odins Diener, er ist dessen Bote, wie Bragi desselben Hofskálde [3]. Auch darin trifft er mit letzterem zusammen, daß sein Name ein menschlicher ist, selbst heute noch auf Island gangbar [4]; wenn aber der Held Hermód

[1] Sæm. 112, 2 (Munch 67): „gaf hann (Herjafödr) Hermódi hialm ok brynju, en Sigmundi sverd at þiggja."

[2] Sn. 211: „Burir eru Odins u. s. w. Hermódr, Sigi u. s. w. (Arn. 554 am Schlusse noch: „Hödr ok Bragi.") Sn. 211 b (Arn. 555) unter den „Ása heiti" fehlt Hermódr, während Bragi genannt ist. Völs. S. C. 1 (Fornald. S. 1, 115): „Hér hefr upp, ok segir frá þeim manni, er Sigi er nefndr, ok kallaðr at hêti son Odins." Dunkel ist der Vers eines Skálden Thórdr Sn. 155 f. (Arn. 406), worin der Name „Hermódr" als kenning gebraucht wird.

[3] Sn. 65: „En sá er nefndr Hermódr ena hvati, sveinn Odins (Arn. 175: „famulus Odinis"), er til þeirrar farar varð." (Vgl. Fornald. S. 1, 373: „Hverr var Helgi enn hvassi með Ásum? u. s. w. hann var Hermódr, er bazt var hugaðr".) Sn. 67 (Arn. 178): „[Hermódr] sá þar sitja í öndugi Baldr bródur sinn."

[4] Lex. myth. 155: „quod [nomen] pro virili proprio adhuc in Islandia usitatur." Im Beowulfsliede wird des Welsungs Sigmund und hierauf eines älteren Dänenkönigs Heremód als berühmter vorzeitlicher Helden gedacht, des letztern nicht in Gutem, aber doch wohl desselben, der im Hyndlaliede mit Sigmund zusammensteht (Beow. 1795 ff. 3417 ff. Leos Beow. 45 bis 47. Ettm. Beow. 11 f.). Außer den Stammtafeln angels. Könige, worin Götter- und Heldennamen schwer zu unterscheiden sind, geben aber auch angels. Urkunden den Namen „Heremód" (Kemble, Cod. diplom. ævi saxon. 232. 241), wie

nicht geſchichtlich aufgewieſen werden kann, wie der Skálde Bragi, ſo fällt er nur eben einer früheren, ſagenhaften Zeit anheim und ſcheint darum vor dieſem in die Götterfabel eingerückt zu ſein.

Der gewichtigſte Grund endlich für die Anſicht, wonach nicht ein Gott der Dichtkunſt, Bragi, dem norwegiſchen Skálden den Namen gegeben hat, ſondern eben dieſer erſt in die Gemeinſchaft Odins erhoben wurde, liegt darin, daß von ſo vielen Liederſtellen, in denen die Skálden von ihrer Kunſt ſprechen, nicht eine einzige auf Bragi, als göttlichen Schutzherrn des Geſanges, Bezug nimmt, daß kein Skálde ſich beigehen läßt, ſeine Begabung und Begeiſterung von Bragi herzuleiten, daß in der reichen Fülle ſkáldiſcher Benennungen und Umſchreibungen der Dichtkunſt Bragi mit keinem Worte berührt iſt, vielmehr in allem dem unmittelbar auf den Urheber und Geber Odin gewieſen wird. Sogar in jenem Geſätze, welches Bragi den Alten ſelbſt die Bezeichnungen eines Skálden herzählen läßt, wo alſo der nächſte Anlaß war, ſeines göttlichen Namensſtifters, wenn man einen ſolchen angenommen hätte, unterſcheidend zu gedenken, geſchieht dieß in keiner Weiſe, der Skálde nennt ſich nicht bloß allgemein „Kunſtſchmied des Liedes," ganz ähnlich wie Skálda auch ihren Áſen Bragi kennzeichnet, ſondern noch eigens „Sinnſchmied Vidurs", ferner „Gauts Begabten" und „Yggs Alträger", in Valhöll überall nur als Angehörigen Odins [1]; „Odins Meth tragen" bedeutet gleichmäßig, bei Egill, die Darbringung eines Liedes [2]. Man

noch häufiger deutſche der Karolinger Zeit: Herimuat, Herimuot (Myth. 204 f. Trad. Wizenb. ind. onom. 380 b).

[1] Zu Sn. 175 (Arn. 466): „Skáld kalla mik, skapsmið Viðurs, Gauts giafrótuð, grepp óhneppan, Yggs [B. Ugge] ölbera u. ſ. w. hagsmið bragar" vergleiche man Sn. 105 (Arn. 266): „frumsmið bragar" („primus carminum fabricator"); Sn. 100 (Arn. 250): „kunnum hróðrsmið haga" („fabricationem carminis apte accomodare novimus"); Sæm. 90, 17: „greppr Grímnis"; Sn. 100 (Arn. 250): „giöf Grímnis" („Grimneris donum"; Sn. 98, Arn. 244: „giöf Odins"; ebenſo Sn. 87, Arn. 224). Zu rótuð, rótat ſ. Gr. 2, 280. 250 f.

[2] Sn. 99 (Arn. 246. Egils S. 427): „bar [B. ber] ek Odins miöð á Engla bióð" d. h. „adtuli Odinis mulsum in Anglorum terram"; in demſelben Liede, Höfuðlausn, Egils S. 427 f. (Dietr. 28): „enn ek Viðris ber mun strandar mar." Myth. 857: „vóðbora (carmen ferens) bald poeta cod. exon. 295, 19. 489, 17, bald orator, propheta (vates?) 19, 18, 346, 21."

sieht hier deutlich die Übergänge, welche die Einheit des irdischen Bragi mit dem bei den Göttern befindlichen vermitteln; bildliche, dem Mythus vom Dichtermeth entnommene Ausdrücke [1] haben sich dahin verdichtet, daß in Ögisdrekka und im Hákonsliede Bragi als Mundschenke Odins auftritt. In Valhöll aber, wie im Erdenwandel, hat er seine Skáldenweihe gänzlich von Odin und dieser bewährt sich auch hier als der Urquell alles dichterischen Geistes und Vermögens.

Gest. Starkad.

Wie nun Odin den Sänger weckt und zu sich emporhebt, so besucht er auch selbst als unerkannter Wanderer die Heimatstätten der Menschen und entfaltet zu ihrer Überraschung den ihm inwohnenden Hort der Dichterweisheit. Gast den Blinden läßt er sich nennen, als er seine Räthsel dem König Heidrek vorlegt [2]. In Liedern und Sagen legt häufig der ankommende Fremdling, der Angabe seines wahren Namens ausweichend, sich einen solchen bei, der allgemein den Wandersmann, Herbergesuchenden, Unbekannten bedeutet; „mit einem Namen nannt' ich niemals mich, seit ich unter Völkern fuhr," sagt in Grimnismál Odin selbst von sich, und solche Namen des wandernden, verhüllten Gottes sind: Gángrádr, Vegtamr, Grimr und Grimnir, nun auch Gestr, Gestr blindi, welcher Beisatz ihn näher als den Einäugigen, Trübsichtigen kennzeichnet [3]. In Vafthrúdnis-

Sn. 176 (Arn. 468): „þar ek mærd af [B. at] hendi." Sn. 189 (Arn. 514): „leyfd ber ek hans." Lex. poet. 23a: „ölverk ásar, confectio cerevisiæ Odins, versificatio, Korm. 22, 1." Olafs. 145: „Yggs lid smída."

[1] Daß ölberi (Sn. 175) und ber ek miöd (ebd. 99) Gleiches bedeuten, leidet bei der Stellung des erstern Worts in einer Reihe auf Dichtkunst und Odin bezüglicher kenningar keinen Zweifel. Vgl. Sn. 100 u. (Arn. 252): „lid heitir öl" (also öl wie lidr für geistiges Getränk überhaupt; dann die Synonyme in Alvíssmál, Sæm. 51, 35; Ægisdr. 6: „mæran drykk miadar". 9: „ölvi". 18: „Braga u. s. w. biorreifan". 53: „forns miadar". 64: „öl giördir þú". Biörn 2, 161: „öl, n. cerevisia. 2) qvicunque potus inebrians." Myth. 296.

[2] Fornald. S. 1, 463 ff. 531 ff. S. ob. S. 260.

[3] Sæm. 46, 48: „einn(m) nafni hêtumk [Gr. 4, 40] aldregi síz ek med fólkum fôr." 32, 8: [vgl. Sagabibl. 2, 568 ob.] „Gángrádr ek heiti, nú emk af göngu kominn." Vgl. Sæm. 121, 2: „gestr gángandi".

mál [1] wird gestr, bezüglich auf den in der Halle des Jötuns angekommenen Gângrâd, noch gänzlich appellativ gebraucht, das nachgebildete Räthſellied dagegen macht mit der ſtändigen Anrede „gestr blindi!“ den Übergang zum Eigennamen, obwohl mit unverlorner allgemeiner Bedeutung; aus dieſem Anruf hat ſich etwas ungeſchickt die einleitende Erzählung von einem reidgotländiſchen Herſen, genannt Geſt der Blinde (Gestr hinn blindi), deſſen Geſtalt Odin annahm, entſponnen und iſt auch in Handſchriften der ſkáldiſchen Gedenkverſe der Odinsname Geſtumblindi gekommen [2].

Von beſondrem Belang iſt aber hieher noch der Gaſtbeſuch Odins in der Halle chriſtlicher Norwegkönige, wie ſolcher in fünffacher Faſſung erzählt wird, und zwar abwechſelnd als Beſuch bei Olaf Tryggvis Sohn, dann bei deſſen Nachfolger Olaf dem Heiligen. Da übrigens die Sage der Grundlage nach überall nur eine iſt und die Stellung der beiden bekehrungseifrigen Könige zum alten Heidenglauben dieſelbe war, ſo kommt es auf einigen Unterſchied in der Zeitrechnung wenig an. Als König Olaf Tryggvis Sohn einſt zur Oſterzeit beim Gaſtgebot auf Ögvaldsnes ſich befand, kam dahin eines Abends ein alter, einäugiger Mann mit

94, 11: „Vegtamr ek heiti, Valtams em ek son.“ 46, 46 ff.: „Hêtumk Grîmr u. ſ. w. Gângrâdr [B. Gângleri] u. ſ. w. Grîmnir u. ſ. w. Sidhöttr u. ſ. w. (Myth. 148 ***). Ebd.: „Helblindi (Zeitſchr. f. d. Alt. 6, 11). Sn. Arn. 2, 472 f. (2, 555 f.): Tvîblindi, Herblindi, (Helblindi), Biblindi, Gunnblindi“. Vgl. Fornm. S. 2, 138: „einsýnn ok augdapr“ (Myth. 133). Fridthiofs Wortſpiele mit Þiofr, merkwürdig für Namenbildung überhaupt, Fornald. S. 2, 91 f.

1 Sæm. 32, 9. 33, 19.

2 Fornald. S. 1, 463 ff.: „Maðr hêt Gestr, ok var kallaðr hinn blindi; hann var hersir ríkr Þar á Reidgotalandi u. ſ. w. Gest hinn blinda u. ſ. w. Gestr hinn blindi“ u. ſ. w. in den Verſen die wiederkehrende Anrede: „Gestr blindi!“ Dagegen 2, 531 ff.: „Gestum-blindi hêt einn ríkr maðr í Reidgotalandi u. ſ. w. Gestum-blinda“ u. ſ. w.; auch die Anrede: „Gestum-blindi!“ Sn. Arn. 2, 473: „(Odins nöfn) gæstvmblindi“. 556: „(Oðens heiti) gestumblinnde.“ Gestumblindi Verſchmelzung aus Gestr hinn blindi (vgl. Sprachg. 339). Saxo 5, 90: „Alrico Sveonum regi adversus Gestiblindum Gothorum regem atrox incidit bellum u. ſ. w.: senectute armis inhabilem“. Hiezu wieder Fornald. S. 1, 463 f.: „hann [Gestr] hafði haldit skatti fyrir Heidreki konúngi, ok var mikill fiandskapr á millum Þeirra u. ſ. w. hêldi bardaga u. ſ. w. Vgl. Stephan. nott. 125a.

herabhängendem Hute; dieſer Mann wuſte von allen Ländern zu ſagen und gab Beſcheid auf alle Fragen des Königs, der an ſeinen Reden großes Ergetzen fand und lang in den Abend ſitzen blieb. Auf die Frage, wer der Ögwald geweſen, nach dem die Landſpitze und der Hof genannt ſei, erzählte der Gaſt, Ögwald, ein König und großer Kriegsmann, habe eine Kuh verehrt und auf allen Fahrten bei ſich gehabt, es hab' ihn heilſam bedünkt, ſtets ihre Milch zu trinken, in einer Schlacht gegen den König Varin ſei er gefallen und hier unweit des Hofes im Hügel beſtattet worden, wo noch die Denkſteine ſtehen, in den andern Hügel nahe dabei ſei die Kuh gelegt worden. Noch viel Andres ſagte derſelbe von Königen und alten Kunden. Nachdem man darüber tief in die Nacht geſeſſen, erinnerte der Biſchof den König, daß es Zeit wäre, ſchlafen zu gehen; auch that der König ſo; als er aber ausgekleidet war und im Bette lag, ſetzte ſich der Gaſt auf die Fußbank und ſprach noch lange mit ihm; kaum war ein Wort geſprochen, ſo verlangte den König nach einem andern, bis der Biſchof zu ſchlafen mahnte und nun der Gaſt hinausgieng. Kurz nachher wachte der König auf, fragte nach dem Gaſt und hieß ihn herberufen, derſelbe fand ſich aber nirgends. Am Morgen erfuhr der König vom Koch und vom Schenken, daß, als ſie die Speiſe zurichten ſollten, ein Mann zu ihnen gekommen ſei, der das Kochfleiſch als allzu ſchlecht für des Königs Tiſch getadelt und ihnen zwei dicke und fette Rindsſeiten gegeben habe, die ſie dann mit dem andern Fleiſche geſotten. Der König befahl, den ganzen Vorrath wegzuſchaffen, und ſagte, das werde kein andrer Mann geweſen ſein, als Odin, an den die Heiden lange geglaubt; es ſoll' ihm aber keineswegs gelingen, ſie zu betrügen [1]. Eine zweite Erzählung

1 S. Ol. Tr. C. 70 f. Heimskr. 1, 276 ff.: „Þá sôtti hann [Olafr k.] nordr á Rogaland, ok kom Páska aptan nordr í Körmt, á Ögvaldsnes; var Þar búin fyrir hönum Páskaveizla; hann hafdi nær CCC manna." C. 71: „Svá er sagt, Þá er Olafr konûngr var á veizlonni á Ögvaldsnesi, at Þar kom eitt kveld madr gamall ok ordspakr miök, hafdi hött sîdan; han var einsynn; kunni sá madr seiga af öllom löndom. Hann kom ser í tal vid konûng; Þótti konûngi gaman mikit at rædom hans, ok spurdi hann margra luta, enn gestrinn [gestrinn und gestr auch weiterhin] fekk orlausn til allra spurninga, ok sat konûngr lengi um kveldit u. ſ. w. Slîka luti sagdi hann, ok marga adra, frá konûngom eda ödrom formenndom u. ſ. w. Þótti konûngi æ ords vant er annat var mælt u. ſ. w. segir [kon.]

desſelben Vorgangs knüpft denſelben beſtimmter an das Feſt der ſiegreichen Auferſtehung im Gegenſatze zu dem untergehenden Heidenthum und läßt den König Olaf äußern, daß der Teufel ſelbſt das Ausſehen Odins an ſich genommen oder dieſen als Sendboten gebraucht habe, um durch ergetzliche Fabelſagen ſie, die Chriſten, deren Abfall ihn verdrieße, hinzuhalten, ſo daß ſie nachher um ſo tiefer in Schlaf verſänken und dann entweder von böſem Zaubervolk überfallen werden könnten oder doch die Mette des heiligen Oſtermorgens verſäumten; doch läßt der König nach Ablauf der Feſttage die beiden Grabhügel auf der Landſpitze aufbrechen und man findet wirklich in dem größeren mächtige Menſchengebeine, in dem kleineren aber Rindsknochen [1]. Auf Olaf den Heiligen übertragen, geſtaltet ſich die Sage zunächſt ſo: dieſer König befand ſich beim Gaſtmahl in Vik, da trat vor ihn grüßend ein unbekannter Mann, der, um ſeinen Namen befragt, ſich Geſt nannte und beim Hofgefolge verweilen zu dürfen bat; er trug kurzen Rock und über das Antlitz herabhängenden Hut, war blödſichtig und gebartet; der König machte wenig aus dem Ankömmling, wies ihm den Sitz abſeits der Gäſte an und hieß die Leute wenig mit ihm verkehren, ließ jedoch Abends denſelben vor ſein Bett rufen und fragte, ob er ſich auf irgend eine Kurzweil verſtehe; da ward unter ihnen Vieles von den Königen der Vorzeit und ihren Thaten geſprochen; auf Geſts Frage,

at Þetta mundi eingi annarr maðr verit hafa, enn sá Oðinn er heiðnir menn höfðo lengi átrúat; sagði, at Oðinn skyldi Þá engo áleiðis koma at svîkja Þá.“

[1] S. Olafs kon. Tryggvas. C. 197. Fornm. S. 2, 138 ff.: „orðspakr, einsýnn ok augdapr u. ſ. w. Þvîat hann kunni af öllum löndum tíðindi at segja, eigi síðr forn enn ný u. ſ. w. gestrinn u. ſ. w. slíka luti ok marga aðra sagði hann frá fyrrum tíðindum, ok af fornkonúngum u. ſ. w. gestrinn gamli u. ſ. w. maðr aldraðr u. ſ. w. fiandinn hefir bruðgit á sik ásiánu hins ôdygga Oðins u. ſ. w. en nú sýnir hann sik eigi mega Þola heitan bruna sinnar logandi öfundar, er hann sêrr eyðast sveit manna sinna, svá sem fôlkit gefr sik á vald ok undir viljanliga Þionostu alzvaldanda guðs u. ſ. w. dvaldi svefninn fyrir oss. C. 198 (2, 141 ff.): „sá hinn bölvaði fiandans sendiboði Oðinn u. ſ. w. dvaldi fyrir oss svefninn u. ſ. w. með sínum skemtiligum skröksögum“ u. ſ. w. Auf die Seite dieſer Darſtellung fällt auch der kürzere Bericht in der norweg. Bearbeitung der von dem Mönche Odd lateiniſch verfaßten Geſchichte Olafs Tr. (S. Olafs k. Tr. hg. Munch, Chriſt. 1853, 34 f.), obgleich hier das Ereignis auf den Weihnachtabend (iola aptaninn) verlegt iſt.

welcher von den alten Königen Olaf am liebſten geweſen ſein möchte, gab dieſer zur Antwort, ein Heide möcht' er überall nicht ſein, doch am liebſten noch Hrôlf Krakis fürſtliche Milde haben, unbeſchadet des Feſthaltens am Chriſtenglauben; Geſt ſprach weiter: „Warum wollteſt du nicht ſein wie der König, der Sieg hatte wider jeden, mit dem er Streit führte, dem an Schönheit und Fertigkeiten keiner in Nordlanden gleich kam, der ebenſo Andern, wie ſich ſelbſt in Kämpfen den Sieg zu geben vermochte und dem die Dichtkunſt zu Gebot ſtand, wie andern Männern die bloße Rede?" Der König erhob ſich da, griff nach dem Meſsbuch und wollte damit nach Geſts Haupte ſchlagen. „Du," ſprach er, „der ſchlimme Odin, möcht' ich zuletzt ſein." Geſt aber ſoll dahin niedergefahren ſein, woher er gekommen war, und der König lobte Gott, daß dieſer unreine Geiſt, der in Geſtalt des ſchlimmen Odins erſchienen war, keine Trugrede vorzubringen vermochte, die irgend einen Schatten auf die glänzende Blume ſeines heiligen Glaubens geworfen hätte [1]. Von dieſer Faſſung weicht eine andre beträchtlich ab; nach

[1] Vidraukar Olafs sögu helga, Fornm. S. 5, 171 f.: „hann nefndist Gestr u. ſ. w. heldr úþýðr ok stikkinn, ok þó uppvöðslu mikill u. ſ. w. stuttklæddr, ok hafði síðan hatt niðr fyrir andlitit, ok sá ógerla ásiónu hans u. ſ. w. skéggiaðr u. ſ. w. bað menn vera fáskiptna við kvomumanninn u. ſ. w. ef hann kynni nokkut skemta u. ſ. w. bæði fróðr ok diarfmæltr; varð þeim þá talat mart til hinna fyrri konúnga, er verit höfðu, ok þeirra frámverka u. ſ. w. fornkonúngr u. ſ. w. atferð ok höfðingskap Hrôlfs kraka u. ſ. w. hví vildir þú helzt vera sem Hrôlfr kraki, sem ekki at manni mátti heita, hiá því sem annarr konúngr, sá er verit hefir? eðr hví vildir þú eigi vera sem sá konúngr, er sigr hafði við hvern sem hann átti bardaga, ok svá var vænn ok vel at íþróttum búinn, at engi var hans líki á Nordrlöndum, ok svá mátti öðrum sigr gefa í sóknum sem siálfum sèr, ok svá kríngr skáldskapr, sem öðrum mönnum mál sitt u. ſ. w. þú vilda ek sízt vera, hinn illi Oðinn! u. ſ. w. galt hann þá margfaldt lof guði fyrir þat at siá óhreini andi, er sýndist í líkíng hins illa Oðins, gat önga þá vêl eðr tál framsett, at nokkurn skugga eðr sorta drægi á hit biartasta blóm hans heilagrar trúar." Odins Sieghaftigkeit ähnlich in Yngl. S. C. 2 (Heimskr. 1, 6): „hann var svá sigrsæll, at í hverri orrustu fekk hann gagn. Ok svá kom at hans menn trúðu því, at hann ætti heimilan sigr í hverri orrustu;" ſeine Dichtergabe ebd. C. 6 (1, 10.): „mælti hann allt hendíngum, svá sem nú er þat kveðit, er skáldskapr heitir;" hiezu S. Ol. helga C. 170 (Heimskr. 2, 313 f.): „Sigvatr [skáld] var eigi hraðmæltr maðr í sundrlausom orðom: enn skáldskapr var hönom svá tiltækr, at hann kvað af túngo

ihr nennt ein großer, unbekannter Mann, der bei Olaf dem Heiligen zu Sarpsborg Aufnahme begehrt, ſich Töki, Sohn Tökis, des Sohnes Tökis des Alten; noch im Alter ſieht man ihm an, daß er an Wuchs und Schönheit ein ſtattlicher Mann geweſen; ſein Benehmen iſt gefällig, er weiß über Alles Beſcheid und der König, der ihm einen Ehrenſitz angewieſen, ergetzt ſich ſehr an ſeinen Reden; einsmals um ſein Alter befragt, erwidert Töki, er kenn' es nicht genau, wiſſe jedoch, daß ihm beſtimmt ſei, zwei Menſchenalter zu leben, und das Ende derſelben werde bald zu erwarten ſein; der König fragt hierauf: „Da wirſt du dich des Königs Hälf- und ſeiner Recken oder Hrölf Krakis und ſeiner Kämpen erinnern?“ Töki antwortet, er ſei bei Beiden geweſen, und auf die weitere Frage, an welchem von beiden Orten er die Berühmteren gefunden, hebt er eine ausführliche Erzählung an, wie er als rüſtiger Mann mit einer ausgewählten Gefolgſchaft weit durch die Lande fuhr, um überall ſich an die Kühneren anzuſchließen und um die Tapferkeit der Häuptlinge und die Berühmtheit ihrer Kämpen zu verſuchen, wobei ihm mit den Lebensaltern beſtimmt war, nirgends länger als zwölf Monate ſich wohl zu befinden; wie er ſo, vom Ruhme des milden und tapfern Hrölf Kraki und ſeiner Genoſſen angelockt, nach Dänemark zog und ihn der König, an keinem Manne Koſt zu ſparen gewohnt, den Sitz einnehmen hieß, den er ſich durch Hinwegreißen des Inhabers verſchaffen würde, was er mit Böðvar und Hialti vergeblich verſuchte, bis es ihm endlich mit Hvitſerk und dann mit Einem nach dem Andern gelang; wie er ſpäter zum König Hälf in Norwegen kam, wo er auf gleiche Weiſe ſich einen Sitz erringen ſollte, aber die ganze Halle durch bei Keinem zum Zwecke kam und deshalb eine Bank tiefer ſich ſetzen muſte; aus Allem entnimmt König Olaf, daß Hälfs Recken die weit ſtärkeren waren, doch ſei kein gleichzeitiger König tapfrer und beſſer geweſen, als Hrölf Kraki; noch fragt er den Fremdling, ob er getauft ſei, worauf Töki erklärt, er ſei primſignet, aber nicht getauft, darum weil er abwechſelnd bei Chriſten und Heiden ſich aufgehalten; doch glaube er an den weißen Chriſt und ſei

ſram, svå sem hann mælti annat mål (vgl. S. Ol. k. ens h. Chriſt. 1853. C. 132. S. 171).“ Gautr. S. C. 7 (Fornald. S. 3, 33.): „Oðinn mælti: ek gef honum [Starkaði] skáldskap, at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla.“

hieher gekommen, um getauft zu werden und der Botschaft zu genießen, die der König entboten, was er nicht wohl von einem bessern Manne würde erlangen können; er wird hernach vom Hofbischof König Olafs getauft und verscheidet im weißen Taufgewande [1]. Hieran reiht sich zuletzt noch, obgleich wieder auf den älteren Olaf bezogen, die Saga von Nornageſt [2]: in Throndheim kommt einmal bei Tagesneige zum König Olaf ein großer, bejahrter Mann, der auf Befragen angibt, er heiße Geſt. „Gaſt ſollſt du hier ſein," ſpricht der König, „wie du heißen magſt." Weiter meldet Geſt, ſein Vater Thôrd, genannt Thingbitr,

[1] Þáttr Tôka Tôkasonar, Fornm. S. 5, 299 ff.: „hann nefndist Tôki, ok kvedst vera Tôkason, Tôka sonar hins gamla u. ſ. w. fâskiptinn u. ſ. w. drakk löngum litit u. ſ. w. lidugr ok vidfellinn u. ſ. w. Þokkadist hverium manni vel u. ſ. w. bædi frôdr ok frèttinu, leysti hann ok or öllu vel ok vitrliga u. ſ. w. hin mesta skemtan at rædum u. ſ. w. gamall madr u. ſ. w. at hann hafdi verit afburdarmadr at vexti ok vænleika u. ſ. w. hversu gamall madr u. ſ. w. at mèr var aldr skapadr u. ſ. w. tvo mannsaldra u. ſ. w. enn ek skal segja ydr Þartil einn æfintŷr u. ſ. w. fôr ek landa â milli u. ſ. w. Þvîat ek Þôtti Þâ Þeim framfylgja, er î fræknara lagi voru u. ſ. w. fôr ek Þâ vîda um lönd, ok vilda ek reyna örleik höfdîngja ok frægdir kappa Þeirra; var Þat ok lagit â mik med aldrinum, at ek skykla hvergi una lengr enn 12 mânudi, ok vissa ek at Þat gekk eptir. Þâ spurda ek til Hrôlfs kraka, örleika hans ok mildi, frægda ok framverka ok hraustleika kappa hans u. ſ. w. Þiggja at honum vetrvist u. ſ. w. hann kvedst vid öngan mann mat spara u. ſ. w. blâr sem hel u. ſ. w. var Þar hin mesta mikilmenska â öllu u. ſ. w. engi Þiki mèr verit hafa konûngrinn samtîda örvari ok betri at sèr, enn Hrôlfr kraki u. ſ. w. aktrdr madr u. ſ. w. primsignadr [Biörn 2, 176: „primsigna, prima signatione crucis christianum initiare"] u. ſ. w. saki Þess at ek hefi verit ŷmist med heidnum mönnum edr kristnum, en Þô trûi ek â Hvîta-Krist u. ſ. w. skîrast, ok Þann bodskap hafa, sem Þèr biodid u. ſ. w. skîrdr af hirdbiskupi Olafs konûngs ok andadist î hvîtavodum."

[2] In den meiſten Handſchriften dieſes Þáttr ſcheint nur „Olafr konûngr", ohne weiteren Beiſatz, genannt zu ſein; eine jedoch (Fornald. S. 1, 313. Anm. 2) beſagt ausdrücklich: „Olafr konûngr Tryggvason" und in mehreren iſt das Stück ein Abſchnitt der Saga von dieſem König (ebd. Form. XX, 4). „Ûlfr inn raudi" iſt auch ſonſt als deſſen Dienſtmann beglaubigt (Heimskr. 1, 350. S. Ol. Tr. Chriſt. 1853. 54 f. 64 f. 67) und auf denſelben Olaf werden die im Nornageſtsthâttr erwähnten Trinkhörner „Grîmar" (ebd. 1, 315) noch in andern Sagen bezogen. Þáttr Helga Þôriss., Fornm. S. 3, 135 ff. Biörner S. 804 ff. S. af Þorsteini bæarm. bei Biörner S. 813 ff.

ein Däne von Geſchlecht, habe zu Gröning in Dänemark gewohnt, er ſelbſt ſei primſignet, nicht getauft, ſeine Kunſt ſei, die Harfe zu ſpielen oder Sagen zu erzählen zum Ergetzen der Leute; kurz vor dem Jolfeſt kommt nun Ulf der Rothe heim, der den Sommer über in Geſchäften des Königs abweſend war, und bringt dieſem, mit andern Kleinoden, den Goldring Hnitud, einſt dem König Hälf gehörig, nach dem die Hälfsrecken benannt ſind; als dieſer Ring beim Feſtgelage herumgeboten wird, ſind Alle einverſtanden, niemals gleich gutes Gold geſehen zu haben, nur der Ankömmling auf der Gäſtebank reicht denſelben über die Hand, mit der er das Trinkhorn hält, ſtillſchweigend weiter, und, hierüber zur Rede geſtellt, verſichert er, allerdings noch beßres Gold zu kennen, worüber die Andern lachen und mit ihm eine Wette eingehn; Geſt nimmt hierauf ſeine Harfe und ſpielt ſchön und lange den Abend über; am beſten ſchlägt er Gunnarsſchlag und zum Schluſſe noch das alte Lied Gudrûnstrug, das die Leute nie zuvor gehört haben; andern Tags nach dem Morgentrunk ſoll über die Wette vom König entſchieden werden und Geſt überreicht ihm ein Stück von einer Sattelſpange, das, mit dem Ringe Hnitud zuſammengehalten, für das beſſere Gold erkannt wird; doch verſchmäht Geſt die Annahme des Wettgelds; aufgefordert aber, anzugeben, woher er das Gold bekommen, erzählt er ſeine Sagen, wie er, angezogen vom Ruhme des jungen Völſüngs Sigurd, ſich nach Frankland in deſſen Dienſt begab und ſeine ſiegreichen Kriegsfahrten, auf denen er Nornageſt benannt ward, wider Hundings Söhne, dann, in Geſellſchaft der Giukünge, gegen die Söhne Gandälfs mitmachte; als Sigurd einſt ſich in einen Sumpf verritten hatte und ſein Roſs Grani ſo heftig aufſprang, daß ihm der Bruſtgurt entzweigieng und die Spange niederfiel, hob Geſt, der ſie im Lehme glänzen ſah, dieſelbe auf und brachte ſie dem Helden, erhielt ſie aber von ihm zum Geſchenk und iſt dieß eben das vorgewieſene Gold; nachdem Sigurds Geſchicke nach deſſen Saga ausführlich berichtet, auch mehrere Stücke aus den Eddaliedern mitgetheilt ſind, meldet Geſt nur kurz noch von ſeinem Aufenthalt bei Lodbröks Söhnen, bei Eirek in Upſala, bei Harald Schönhaar und bei König Hlödver in Sachsland, woſelbſt er primſignet wurde; ſchließlich erklärt er noch, weshalb er Nornageſt genannt ſei: weiſſagende Weiber, Valen, zogen umher und verkündeten den Leuten für Bewirthung und Gaben das

Alter, ſie kamen auch nach Gröning in ſeines Vaters, eines reichen Mannes, Haus, und ſollten das Schickſal des Knaben anzeigen, der dort in der Wiege lag, während über ihm zwei Kerzenlichter brannten; zwei ſagten ihm großes Glück voraus, aber die dritte, jüngſte Norn, die ſich von den andern hintangeſetzt fand und durch gewaltſames Gedräng vom Sitze geſtoßen war, rief zürnend aus: „Ich ſchaffe dem Knaben, daß er nicht länger leben ſoll, als die Kerze, die neben ihm angezündet iſt.“ Sofort löſchte die ältere Vala die Kerze aus und hieß die Mutter ſolche verwahren und nicht eher als am letzten Lebenstage des Sohnes wieder anzünden; als dieſer zum Mann erwachſen war, übergab die Mutter ihm die Kerze und er hat ſie jetzt bei ſich; zum König Olaf iſt er gekommen, weil er von dem Vielbelobten irgend ein Glück erwartet, was ihm denn auch durch die heilige Taufe und die Aufnahme in deſſen Gefolgſchaft zu Theil wird; eines Tags fragt der König ihn, wie lang er leben wollte, wenn er zu gebieten hätte. „Kurze Friſt noch, wenn Gott will,“ erwidert Geſt, nimmt dann aus ſeinem Harfenſtock die Kerze, und als ſie angezündet iſt, brennt ſie raſch; dreihundert Winter alt legt er jetzt ſich nieder und läßt ſich die Ölung geben, im gleichen Augenblick iſt die Kerze abgebrannt und Geſt hingeſchieden, Alle bedünkt ſein Tod merkwürdig und der König legt großen Werth auf ſeine dadurch bewährte Sagen [1].

[1] Fornald. S. 1, 313: „hann sagdist Gestr heita. Konûngr svarar: Gestr muntu hèr vera, hversu sem þû heitir“ u. ſ. w. 314: „nokkut hnîginn â efra aldr“ u. ſ. w. 315: ertu nokkr îþrottamaðr? Hann kvaðst leika hörpu, eðr segja sögur, svâ at gaman þætti at u. ſ. w. Svâ segja menn, at Gestr þessi kæmi â þriðja âri ríkis Olafs konûngs u. ſ. w. 316: þenna hríng hafði âtt âðr Hâlfr konûngr, er Hâlfsrekkar eru frâ komnir ok við kendir, er þeir höfðu kûgat fê af Hâlfdani konûngi î Ylfíng u. ſ. w. Þâ voru enn eigi hallir smîðaðar î þann tíma î Noregi u. ſ. w. â gestabekk, ok svâ fyri Gest hinn nýkomna u. ſ. w. 317: â gestabekkinn u. ſ. w. segja mèr nokkra sögu u. ſ. w. 318: „Tekr Gestr þâ hörpu sína, ok slær vel ok lengi um kveldit, svâ at öllum þikkir unat î â at heyra, ok slær þô Gunnarsslag bezt; ok at lyktum slær hann Guðrûnarbrögð hinu fornu, þau höfðu menn eigi fyrr heyrt u. ſ. w. gestasveitinn u. ſ. w. 320: „at þû hefir oss heitit sögu þinni. Gestr svarar: ef ek segi yðr, hversu farit er um gullit, þâ get ek, at þèr vilið heyra aðra sögu her með u. ſ. w. Þâ mun ek segja frâ því, er ek fôr suðr î Frakkland, vilda ek forvitnast um konûngs siðu, ok mikit âgæti, er fôr frâ Sigurði u. ſ. w. 321: giör-

Ihren vollen Nachdruck behauptet dieſe mehrgeſtaltige Geſtſage nur in denjenigen Darſtellungen, nach welchen der alte Odin ſelbſt heran-tritt und nicht in einen menſchlichen, wenn auch mit wunderbarem Geſchick ausgeſtatteten Wanderer umgewandelt iſt. Verſchiedene Anhänge zur Geſchichte Olaf Tryggvaſons laſſen in ſein emſiges Bekehrungswerk

dumst ek þiónustmaðr Sigurðar sem margir aðrir u. ſ. w. 322: „kölluðu þeir mik þá Norna-Gest“ u. ſ. w. 328: at þat hafi Odinn verit reyndar u. ſ. w. 329: „sem segir í sögu Sigurðar Fofnisbana“ u. ſ. w. 330: Hann kveðst Starkaðr heita Stórverksson, norðan af Fenhríng úr Noregi u. ſ. w. 331 f.: „Olafr konúngr mælti: gaman þikki mèr at sögum þínum; lofuðu nú allir frásagnir hans ok færleik; vildi konúngr, at hann segði miklu fleira um atburði frænda sinna. Segir Gestr þeim marga gamansamliga hluti allt til aptans“ u. ſ. w. 332: „Konúngr mælti: eigi fær ek skilit til fulls um aldr þínn, hver líkendi þat má vera, at þu sèrt maðr svá gamall, at þú værir við staddr þessi tíðendi; verðr þú at segja sögu aðra, svá at vèr verðum sannfróðir um slíka hluti. Gestr svarar: vita þóttumst ek þat fyrir, at þèr mundið heyra vilja aðra sögu mína, ef ek segða um gullit, hversu farit væri u. ſ. w. Gestr segir: sú er flestra manna sögn u. ſ. w. 333: þeir bâðu hann kveða, ef hann kynni u. ſ. w. 338: „þá sögðu hirðmenn, at þetta væri gaman“ u. ſ. w. 339: Enn spyrr konúngr Gest: hvar hefir þú þess komit til konúnga, er þèr hefit bezt þótti? Gestr svarar: mest gleði þótti mèr með Sigurði ok Giúkúngum u. ſ. w. 340: þar fóru þá um landit völvur, er kallaðar voru spákonur, ok spáðu mönnum aldr u. ſ. w. skyldu þær spá mèr örlaga; lá ek þá í vöggu, er þær skyldu tala um mitt mál u. ſ. w. þær mæltu þá til mín u. ſ. w. ok sögðu allt svá fara skyldu um mitt ráð. Hin yngsta nornin þóttist ofúrtils metin hiá hinum tveimr, er þær spurðu hana eigi eptir slíkum spâm, er svá voru mikils verðar; var þar ok mikil rifbalda sveit, er henni hratt úr sæti sínu, ok fèll hún til iarðar u. ſ. w. 341: kallar hún þá hátt ok reiðuliga, ok bað hinar hætta svá góðum ummælum um mik: þvíat ek skapa honum þat, at hann skal eigi lífa lengr u. ſ. w. hin eldri völvan u. ſ. w. Eptir þetta fóru spákonur í burt, ok bundu hina úngu norn u. ſ. w. giörði hann hirðmann sinn u. ſ. w. S. 12: Gestr tók kerti sitt úr hörpustokki sínum u. ſ. w. 342: konúngr spurði Gest: hversu gamall maðr ertu? Nú hefir ek 300 vetra (segir Gestr). Gamall [B. allgamall] ertu, sagði konúngr u. ſ. w. var þat ok iafnskiott, at kertit var brunnit, ok Gestr andast, ok þótti öllum merkiligt hans andlât; þótti konúngi ok mikit mark at sögum hans, ok þótti sannast um lífdaga hans, sem hann sagði; ok lýkr þar frá Norna-Gesti at segja.“ Das färöiſche Volkslied von Nornageſt bei Lyngbye 356 ff. (vgl. 96 f., 131), bei Hammershaimb 71 ff.

das verdrängte Heidenthum verlockend oder feindselig hereinspielen. Die in seine Hauptsage aufgenommene Erscheinung Odins, der nun zum bösen Geiste geworden, ist neben und zwischen ein unstreitig geschichtliches Ereignis eingerückt, die Vertilgung einer dem König aufsäßigen Schaar heidnischer Zauberleute unter Anführung des Eyvind Kelda; doch wäre mit dem Einschläfern zum Zweck eines nächtlichen Überfalls durch dieselben oder einer versäumten Frühmesse der odinische Gastbesuch allzu dürftig begründet[1]; der Grundgedanke liegt vielmehr darin, daß der christliche Olaf, selbst ein Königsheld, von der Erinnerung an das alte Heldenthum und seine Sagen sich nicht völlig lossagen konnte und so dem verfolgten Odinsglauben noch immer eine Blöße bot. Das unwiderstehliche Hinneigen zu den Reden des Gastes und dann die Entrüstung, mit der er das Messbuch ihm an den Kopf wirft, das sind die echten und kräftigen Züge; der bekehrte Norden hat sich aber mit seinem heidnischen Helden- und selbst Götterwesen für Sang und Sage billig ausgeglichen und so gieng auch der Versucher Odin in den halbchristlichen Vermittler über, der abwechselnd bei Heiden und Getauften verweilt, zuletzt aber in seine eigene Taufe die werthgehaltenen Heldensagen miteintaucht. War der Erzähler unschädlich gemacht und seine ursprüngliche Bedeutung abgeschwächt, so wurde dagegen durch fortschreitende Mehrung seines Sagenschatzes nachgeholfen. In den zwei ersten der oben verzeichneten Fassungen wird nur des verschollenen Königs Ögwald, welcher dem Vorgebirge, darauf sein Grabhügel ragt, und dem nebenliegenden Hofe, wo König Olaf Tryggvis Sohn Ostern feiert, den Namen gab, besonders gedacht, desselben, der nach Hálfssaga in eigenem Gesang aus dem Grabe sich vernehmen läßt[2]; neben

[1] Heimskr. 1, 276 ff. hält die beiden Vorfälle C. 70: „dráp Eyvindar Keldo“ und C. 71: „frá Olafi konúngi ok vélom Odins“ getrennt; S. Ol. k. Tryggv. Christ. 1853, S. 84, läßt im C. 32: „frá Odni“ die Tödtung Eyvinds unmittelbar auf den Vorgang mit Odin folgen, nach S. Ol. k. Tryggv. in Fornm. S. 2, 138 ff., C. 197 f., in derselben Nacht, in welcher Odin den König hinhielt, nach Ögvaldsnes gekommen, um denselben im Schlafe zu erschlagen oder zu verbrennen, und Olaf ahnt auch einen Zusammenhang zwischen Beidem.

[2] Fornald. S. 2, 26 f. (vgl. 2, 5). Solche Stimmen vom Grabhügel: Landn. 386. 387 f. Þorleifs iarlaskálds S., Fornm. S. 3, 102. Fornald. S. 2, 65. 488 f. Geijer 176 f. 288, 4. Müller, isl. Historiogr. 23. Sagabibl. 3, 214. Myth. 859.

jener örtlichen Anlehnung heißt es dann allgemein, der Gast habe noch viel Andres zu sagen gewußt von Königen und Kunden der Vorzeit, er habe aus allen Landen Abenteuer erzählen gekonnt, alte nicht weniger, als neue [1]; in der dritten Darstellung nennt Olaf der Heilige den König Hrólf Kraki als denjenigen, dem er am ehesten gleichen möchte, wogegen Geſt den ſiegesmächtigſten Herrſcher, d. h. ſich ſelbſt, den verhüllten Odin, hervorhebt [2]; in der vierten und fünften folgen nicht bloß nordiſche Heldennamen, wieder Hrólf und ſeine Kämpen, Hálf und ſeine Recken, Lodbróks Söhne u. a., ſondern es wird auch die ausdrücklich als fränkiſch bezeichnete Sigurdsſage [3] in großem Umfang herbeigezogen und zwar dergeſtalt, daß der Erzählende, der jetzt nicht mehr Odin iſt, überall, im Norden und in Frankland, ſelbſt die ruhmreichen Könige aufgeſucht und ihnen gedient hat. Die Geſchichterzählung, wie ſie altnordiſch vor dem Gebrauche der Schrift in feſter Form ausgebildet war und von Mund zu Mund ſich vererbte, die Saga, ſetzt als jedesmaligen Urheber einen Augen- und Ohrenzeugen der erzählten Begebenheit voraus und dieſer erſte, unmittelbare Zeuge, der auch gerne zur Beglaubigung genannt wird [4], war ein giltigerer Gewährsmann, als

[1] Heimskr. 1, 278: „Slíka luti sagði hann, ok marga adra, frá konúngom eda ödrom forntídindom.“ S. Ol. k. Tryggv. Chriſt. 1853, 34: „ok kunne fra mavrgv at segia u. ſ. w. ok kvnne hann at segia mavrg tidende af orrostvm ok fornvm attbvrdvm.“ Fornm. S. 2, 138: „Þvíat hann kunni af öllum löndum tídindi at segja, eigi sídr forn enn nŷ u. ſ. w. slíka luti ok marga adra sagði hann frá fyrrum tídindum, ok af fornkonúngum.“ 142: „dvaldi fyrir oss svefninn u. ſ. w. med sínum skemtiligum skröksögum.“

[2] Der edle und milde Hrólf Kraki war vorzugsweiſe geeignet, daß auch ein chriſtlicher König ſich mit ihm befreunden konnte, er und ſeine Kämpen, beſonders Bödvar Biarki, ſind ſchon in der Saga Odin und den andern Göttern ungläubig und feindlich gegenübergeſtellt (Fornald. S. 1, 98. 107. 112; vgl. Saxo 2, 37).

[3] S. af Nornag. C. 4 (Fornald. S. 1, 320; vgl. ebd. 328): „Þá mun ek segja frá Þvî, er ek fôr sudr î Frakkland; vilda ek forvitnast um konúngs sídu, ok mikit ágæti, er fôr frá Sigurdi Sigmundar syni u. ſ. w. fyrr enn ek kom til Frakklands“ u. ſ. w. (ebd. 329: „sem segir î sögu Sigurdar Fofnisbana“).

[4] Skáldiſche Vergleichung des Jarls Skúli mit alten Sagenkönigen Sn. 267 f., 94 (Arn. 710, 94).

jeder nachfolgende (vgl. S. 335) Überlieferer [1]; da nun auch die fabelhafte Sage auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machte und eben ſie dieſen zu begründen beſonders Urſache hatte, ſo war es ganz angemeſſen, den kundenreichen Töki oder Nornageſt aus eigener Erlebnis ſprechen und ſich darüber ſelbſt durch mitgebrachte Gegenſtände ausweiſen zu laſſen [2]; je mehr aber der Kreis ſeiner Erfahrungen ſich in der Sagenwelt ausbreitete, um ſo längere Lebenszeit war ihm nöthig, um dieſelben noch den norwegiſchen Königen am Schluſſe des 10ten und Anfang des 11ten Jahrhunderts mündlich mittheilen zu können, und ſo muſten für Töki, der mit den am Rande der urkundlichen Geſchichte ſtehenden Hrólf Kraki und Hálf zuſammen war, wenigſtens zwei Menſchenalter, für Nornageſt, der mit dem ſagenhaften Sigurd auszog [3], dreihundert Jahre wunderbar vorbeſtimmt ſein. Tókis kurze Angabe, daß ihm ſein zweifaches Alter geſchaffen war („at mèr var aldr skapaðr"), iſt genau der Ausdruck, welcher ſonſt für die Vorbeſtimmungen der Schickſalsgöttinnen gebraucht wird [4]; die ausmalende Nornageſtsmähre nennt

[1] Über das zur Kunſt ausgeprägte Sagaweſen ſ. P. E. Müller, über den Urſprung und Verfall der isländiſchen Hiſtoriographie, überſetzt von Sander, Kopenhagen 1813, S. 37 ff. Geijer 175 ff. Munch 1, 241 ff.

[2] Außer der Sattelſpange Sigurds zeigt er auch eine ſieben Ellen lange Schweifflocke des Roſſes Grani vor; ein rieſenhafter Backenzahn Starkads, den er gleichfalls mitgenommen, hängt an einem Glockenſeil in Dänemark (Fornald. S. 1, 331). Der angelſächſiſche Widſid, ein Sänger und Harfner, deſſen Wandername mit Gángráð, Wegtam u. ſ. w. (auch dem deutſchen Irreganc) zutrifft, hat noch auf weiteren Wegen, als Geſt, die berühmteſten Sagenhelden ſelbſt aufgeſucht, darum kann er von ihnen ſingen und ſagen; auch hat er einen goldſchweren Armring, den ihm Eormanric gab, ſeinem Gebieter heimgebracht (Cod. Exon. 321, 22 ff. 324, 1 ff.).

[3] Sigurd Fáfnisbani wird freilich weit herabgerückt, indem derſelbe mit den Giukungen Zeitgenoſſe des Schwedenkönigs Sigurd Hring und der ihm verwandten Gandálfsſöhne ſein ſoll. (In den Beſchreibungen der Brávallaſchlacht ſtehen die Gandálfsſöhne auf däniſcher Seite, Fornald. S. 1, 380. Saxo 8, 144: „editi Gandal sene" u. ſ. w.)

[4] Sn. 18 (Arn. 72): „Þessar meyjar skapa mönnum aldr; Þær köllum vær nornir. Enn eru fleiri nornir, Þær er koma til hvers manns er borin er, at skapa aldr, ok eru Þessar goðkunigar" u. ſ. w. Sæm. 149, 2: „nornir kvâmo, Þær er ödlingi aldr um skôpo." Fornald. S. 1, 309: „fárr gengr of sköp norna; eigi hugða ek Ellu at aldrlagi minu" u. ſ. w. (Myth. 379.) Vgl. Sæm. 273, 31: „kveld lifir maðr ekki eptir kvið norna."

dann wirklich die Nornen und gibt nach ihnen dem langlebigen Gaſte ſeinen Namen. Sie findet zum Theil ein Seitenſtück an der Meldung Saxos vom Schickſalſpruche der Parcen, wie ihn der Dänenkönig Fridlef für ſeinen neugebornen Sohn Olaf im Heiligthum der Götter einholt und welcher gleichfalls von Zweien mit günſtiger, von der Dritten mit ungünſtiger Begabung ergeht [1]; dagegen bietet ſich für die Abhängigkeit der Lebensdauer vom Brennen der Kerze nirgend ſonſt im nordiſchen Sagengebiet etwas Entſprechendes und man muß damit zu den Mören und dem Lebensſcheit Meleagers aufſteigen [2]. Die Nornen der Geſtſage ſind überhaupt nicht ſicher und gleichmäßig aufgefaßt und entſprechen keineswegs ihrem Namen. Vornherein ſind es herumziehende Valen, dergleichen auch anderwärts geſchildert werden und zwar überall bloß zur Erſpähung und Verkündung, nicht zur Feſtſetzung der Geſchicke berufen [3]; demgemäß ſollen auch jene an Nornageſts Wiege nur

[1] Saxo 6, 102: „Mos erat antiquis super futuris liberorum eventibus Parcarum oracula consultare. Quo ritu Fridlevus Olavi filii fortunam exploraturus, nuncupatis solenniter votis, deorum ædes precabundus accedit, ubi introspecto sacello ternas sedes totidem nymphis occupari cognoscit. Quarum prima indulgentioris animi liberalem puero formam uberemque humani favoris copiam erogabat. Eidem secunda, beneficii loco, liberalitatis excellentiam condonavit. Tertia vero protervioris ingenii invidentiorisque studii fœmina, sororum indulgentiorem aspernata consensum, ideoque earum donis officere cupiens, futuris pueri moribus parsimoniæ crimen affixit. Ita aliarum beneficiis tristioris fortunæ veneno corruptis, accidit ut Olavo pro gemina munerum ratione permixta liberalitati parcitas tribueret cognomentum“ u. ſ. w. (Stephan. nott. 135 a: „Olaff hin Nidske.“ Vgl. Saxo 3, 39. 42. ſ. Heimskr. 1, 60.)

[2] Vgl. Sagabibl. 2, 115. Myth. (380 f.) 386. W. Wackernagel in der Zeitſchrift für d. Alterth. 6, 280 f.

[3] Sæm. 4, 25: „völu velspá.“ Fornald. S. 1, 11: „spádómr minn (völvu) allr u. ſ. w. þína til sagna“ u. ſ. w. 2, 165 f.: „hún var völva ok seidkona, ok vissi fyrir ôvordna hluti af frôdleik sînum u. ſ. w. sagdi hún hverjum, þat sem fyri var lagit u. ſ. w. sînar spásögur“ u. ſ. w. 167: „saga mun sannast sû er segir völva, öll veit hún manna örlög fyrir.“ (Norg. g. lov. 1, 152: „fer hann med spásögur eda med gerningum“ u. ſ. w. Ebd. 2, 381, 56.) 168: „þat er þèr at segja, Oddr! sagdi hún u. ſ. w. at þèr er ætladr aldr miklu meiri enn ödrum mönnum; þû skalt lifa 300 vetra, ok fara land af landi u. ſ. w. vegr þinn mun fara um heim allan u. ſ. w. Spá þû allra kellinga örmust um mitt rád u. ſ. w. at rennt hafa

weiſſagen und die zwei älteren beſchränken ſich darauf, aber ſchon ihre Dreizahl iſt nornenhaft und die dritte, jüngſte, nun wirklich Norn genannt, ſchafft ihm, nicht länger zu leben, als die Kerze brennt. Norn und Vala ſind hier ungebührlich vermengt, das Geſchäft der Nornen iſt, durch Geſetz und Urtheilſpruch, Alter und Schickſal unabänderlich zu beſtimmen [1]; dieß iſt ein Vermögen ſolcher Art, daß es keine Nornen vom Menſchenſtamme geben kann [2]; als höhere Weſen ſind ſie auch in Fridleſs Befragung angeſehen, Valen dagegen, Seherinnen, welche das Beſchloſſene durch Zauber erforſchen und darnach das Künftige vorherſagen, finden ſich in der Götterſage, wie im wirklichen Leben; aber ſelbſt jene bedeutendſte Seherin, die vorbildliche Vala, deren Weiſſagung

ek nû þeim sköpunum u. ſ. w. 300: „at spâ sû komi fram, er völvan arma spâði mèr fyrir laungu“ u. ſ. w. (Sæm. 236, 37. Munch 138, 37: „Svâ mik nýliga nornir vekja, vil sinnis spâ vildi at ek rêða“.) 301: „eigi u. ſ. w. við sköpum gjöra“ u. ſ. w. 302: „Sagði mèr völva sannar rûnir“ u. ſ. w. (Vgl. 2, 506 ff. 507: „gânga þaða sèr hverr til frêtta“ u. ſ. w. til frêtta u. ſ. w. 508: „hundrað vetra u. ſ. w. 558.) Fornm. S. 3, 212 (Þâttr Orms Storôlfss. C. 5): „konur þær fôru yfir land, er völvûr voru kallaðar, ok sögðu mönnum forlög sîn, ârferð ok aðra hluti, þâ er menn vildu vîsir verða u. ſ. w. var völvan frètt at forspâm sînum“ u. ſ. w. Und nun im Nornag. Þâttr ſelbſt (1, 340): „Þar fôru þâ um landit völvur, er kallaðar voru spâkonur, ok spâðu mönnum aldr u. ſ. w. skyldu þær spâ mèr örlaga u. ſ. w. sögðu allt svâ fara skyldu um mitt râð u. ſ. w. eptir slîkum spâm u. ſ. w. 341: eptir þetta fôru spâkonur î burt, ok bundu hina ûnga norn.“ Myth. 372: „altn. spâkonor (vgl. spâkr, ahd. spâhi, prudens)“ u. ſ. w.

[1] Zu „skapa aldr“ ſ. ob. S. 317, Anm. 4; Schickſal überhaupt Sæm. 4, 21: „Þær lög lögðo, þær líf kuro, alda börnum örlög at segja“. Sn. 19: „ef nornir râða örlögum manna.“ 212 a: „Nornir heita þær er nauð skapa.“ (Sæm. 194, 7: „merkja â nagli nauð.“ 196, 18: „â nornar nagli.“ 149, 3: „snero þær [nornir] af afli örlög-þâtto.“) Sæm. 164, 13: „nornir valda.“ 181, 2. 187, 11: „Norna dôm.“ 217, 7. (216, 6.) Fornald. S. 1, 508: „illr er dômr norna.“ Heimskr. 1, 60: þâ er Hâlfdan u. ſ. w. norna dôms of notit hafði“. (Lex. poet. 102 b.) 1, 109: „rêðo því nornir.“ (Myth. 379. 381. Rechtsalt. 750. 768. 773 u.)

[2] Sæm. 187 f., 13 (Munch 109, 13): „Sundrbornar miök hygg ek at nornir sê, eigud þær ætt saman; sumar ero âs-kungar, sumar âlfkungar, sumar dœtr Dvalins.“ Sn. 18 f.: „En eru fleiri nornir, þær er koma til hvers manns er borin er, at skapa aldr, ok eru þessar goðkunnigar, en aðrar âlfaættar, en enar þridiu dvergaættar“ (vgl. Fornald. S. 1, 161). Fornm. S. 2, 53: „blôt norna“ (Lex. poet. 64 b).

(völu-spá) in großartigen Zügen die Weltgeſchicke verkündet, wird genau von den Nornen unterſchieden und dieſer Unterſchied greift tief in die Anlage des nach ihr benannten Eddaliedes. Nachdem ſie die Schöpfungsgeſchichte damit beſchloſſen, wie Ask und Embla durch Odin, Hönir und Lodr belebt und beſeelt worden, ſpricht ſie von der Eſche Yggdraſill, die immergrün über Urds Brunnen ſteht, woher die vielwiſſenden drei Jungfraun kommen [1], Urd, Verdandi und Skuld, welche Geſetz gaben, Leben koren den Menſchenkindern, Schickſal der Männer [2]; einſam ſaß ſie nun außen, als der alte Sorgliche unter den Äſen kam und ihr in die Augen ſah: „Wes befragt ihr mich? warum verſucht ihr mich? Wohl weiß ich, Odin, wo du dein Auge bargſt, in jenem berühmten Mimisbrunnen; Meth trinkt Mimir jeden Morgen von Valvaters Pfande.“ Da verlieh Heervater ihr Ringe und Halsbänder, kluge Sprüche und Weiſſagſtäbe, ſie aber ſah weit und weitum durch jedes Menſchenalter, ſah den Austritt der Valkyrjen und gedenkt des erſten Krieges in der Welt über der erſchlagenen und doch fortlebenden Gullveig, einer zauberkundigen, ſchlimmen Vala, des erſten Volkkriegs, als Odin den Speer fliegen ließ und in das Heer ſchoß [3]. So reiht ſich

[1] Str. 20 bei Munch: „Þrïar or Þeim sæ [R., sal A.] er und Þolli stendr.“ Vgl. Sæm. 233, 21 (Munch 136, 21): „Þat [full] var um aukit Urdar magni, sval-köldum sæ ok sönar dreyra.“ Vgl. Sæm. bei Munch 70, 36. 202 b.

[2] Sæm. 4, 21 (Munch 3 a, 20): „Þær lög lögdu, Þær líf kuru alda börnum, orlög seggja [R., a. orlög at segja]“. Zu „kuru“ Gr. 1, 914, IX. Rechtsalt. 768. Zu seggr Sn. 196 ob. 212 b ob. (vgl. Gr. 3, 321. 2, 518. 542 u. 545 ob. Cädm. 2, 251). Biörn 2, 233 b: „seggr, m. vir fortis, sibi confidens. Sæm. 103, 21. 68, 60. Für dieſen ganzen Abſchnitt iſt die von Reſenius, dann in der Kopenhagener Ausgabe und bei Munch eingehaltene Strophenordnung befolgt, die ſich auf den Cod. reg. Hafn. und die arnämagn. Pergamenthandſchrift zu gründen ſcheint; eine vergleichende Zuſammenſtellung der Strophenfolge nach den verſchiedenen Handſchriften bleibt zu wünſchen.

[3] Sæm. 4, 21 bis 28 (Munch 3, 21 bis 4, 28). Bekannter Name Odins iſt Yggr; hiezu tritt entſchieden appellativ: „yggjungr“, Beides unzweifelhaft vom Verbum „ugga, suspicari“ (Biörn 2, 488; ebd. 487: „yggr, m. terror; item suspicio“); als Odin über Baldrs ſchweren Träumen ahnungsvoll beſorgt iſt, weshalb er dann die begrabene Vala zu befragen ausreitet, heißt es Sæm. 93, 5 (Munch 195 b): „Valfödr uggir, van sé tekit, hamingjur ætlar horfnar mundu.“ Sæm. 16, 49: „uggir.“ Vgl. Nam. des Donn. 17. 22. Zwiſchen: „Valði henni herfödr hringa ok men“ und: fèspiöll (Lex. poet. 167 a)

an die Erſchaffung des Menſchengeſchlechts unmittelbar die Beſtimmung ſeiner Geſchicke, Aſk und Embla hießen wenig vermögende, ſchickſalsloſe; ins Leben gerufen erhalten ſie durch die Satzungen der Nornen ihr Schickſal [1]; aber dieſe Vorbeſchlüſſe harren der verſtehenden und verkündenden Vala, die Sprecherin des Liedes ſitzt außen, ein Ausdruck, der für ſolches Spähen überhaupt gebraucht wird [2], wohl eben am Urdbrunnen, an dem auch der Redner von Lodfáfnismál ſitzt [3]; allein es fehlt ihr, die von Jötunen aufgenährt iſt [4], noch die rechte Weihe, ſie weiß dem prüfenden Blicke des hinzugetretenen Gottes nur zu antworten, er, der ſein Auge im Mimisbrunnen verpfändet, ſei der Kundige, der nicht bei ihr zu forſchen brauche; und wirklich iſt es Odin, durch den ſie erſt zur Seherin ausgerüſtet wird, mit dem Schmucke, der auch irdiſche Valen auszeichnet, mit dem Stabe, wie ihn auch dieſe führen, und mit den Spruchformeln zum Hellſehen befähigenden Zaubers [5].

spaklig ok spâganda (ebd. 221 b u.)", oder auch nach Letzterem fehlen zwei Kurzzeilen, in denen der Wahrſagberuf noch beſtimmter ausgedrückt ſein mochte. Norg. g. lov. 2, 327 (vgl. 308): „fê i haugum finna" u. ſ. w. Heimskr. 1, 12: „Odinn vissi of all iardfê" u. ſ. w.

[1] Gegenſatz zwiſchen Sæm. 3, 17: „Ask ok Emblu orlöglausa" und 4, 21: „orlög seggja."

[2] Mit Sæm. 4, 21: „Ein sat hon ûti" (vgl. 216, 6) ſtimmen die Geſetzſtellen: Norg. g. lov. 1, 350 f.: „Þæt er ubota værk at sitia uti. Þæt er ubota værk, at gera finfarar". Vgl. ebd. 389 u. fara at = spyria spa. Ebendaſ. 2, 308 (2, 327): „vtti sættor at spyria orlaga." Fornm. S. 7, 275 (S. Hâkonar herdibreids K. 17): „Svâ segja menn at Gunnhildr, er Simon hafdi âtt, fôstra Hâkonar, lèti sitja ûti til sigrs honum, en Þat var râd [ok vitradist Þat, H; en svâ gekk frèttin, Hk.] at Þeir skyldi berjast vid Inga um nôtt, en aldri um dag, ok Þâ myndi hlŷda; en Þôrdîs skeggja [seggja, Hk.] er sû kona köllud, sem sagt er at ûti sæti, en eigi vitum ver sann â Þvî."

[3] Sæm. 24, 1 (Munch 16, 111): „Mâl er at Þylja Þularstôli at Urdar brunni at" u. ſ. w.

[4] Sæm. 1, 2 (Munch 1, 2): „Ek man iötna âr um borna, Þâ er fordum mik fœdda [a. frœdda] höfdu." Vgl. 5, 32. Vgl. Sæm. 118, 32: „Eru völur allar frâ Vidôlfi u. ſ. w. komnir." Thôr 202 f.

[5] Den Aufzug der Vala Thorbiörg mit Halsſchmuck und Stab ſchildert die betreffende Geſchichtſage umſtändlich (Finn M., Edd. 1, 6 f. Weinhold, d. Fr. 60 f.) und in Hrôlfs S. wird eine Vala durch Zuwerfen eines Goldrings beſtochen (Fornald. S. 1, 11).

Jetzt sieht sie in alle Zeiten hin und zwar zeigt sich ihr zunächst das Schicksal der wehrhaften Männer, der erste Krieg, vorbedeutet durch den Auszug der Valkyrjen, angefacht durch die Gewaltthat an Gullveig [1], dem bösen Zauberweibe, einer persönlichen Gestaltung des gierig verfolgten Goldes, eröffnet durch Odins verhängnisvollen Speerwurf, und zu dieser Ansicht stimmt vollkommen diejenige Heldensage, welche, obgleich nicht heimischen Ursprungs, doch vorzugsweise als ergänzender Anhang der Götterlieder gleichartig mit diesen behandelt, mit denselben verbreitet und gleich ihnen zum Schmucke der Skáldensprache reichlich verwendet worden ist, die Sage von Sigurd und den Niflûngen; sie beginnt in der Liederedda mit einem weiteren Mythus, wie das Fluchgold an die Menschenstämme kam, zwei Brüdern und dann noch acht Königen verderblich; dem Sigurd insbesondre wird verkündet: „Das klingende Gold und das glutrothe Gut, die Armringe werden dir zum Tode!“ und im alten Biarkiliede heißt das Gold: der Niflûnge Hader [2].

Das erschlossene Auge der Vala überschaut aber auch die Geschicke der Götter und die Zukunft des Weltganzen bis zum allgemeinen Untergang und bis zur Wiedergeburt. Daß die Nornen auch hierüber Urtheil geben, ist weder in diesem Liede noch in andern Mythenquellen namentlich ausgesprochen und selbst die menschlichen Loose findet man in den Sagen durch Odin und andre Götter bestimmt und geleitet [3];

[1] Zu Sæm. 5, 26: „geirum studdu“ s. auch Keyser, Nordm. Religionsforf. 103 (Landn. V, 11. Fornald. S. 2, 92).

[2] Sæm. 181, 5 (Munch 105, 3): „þat skall gull, er gustr âtti, brœðrum tveim at bana verða, ok öðlingum âtta at rôgi“ u. s. w. 187, 9 (Munch 109, 9): „ið gialla gull ok ið glôðrauða fê þêr verða þeir bauga at bana.“ Sn. 154 f. (Arn. 400 f.): „Î Biarkamâlum enum fornum eru töð mörg gulls heiti u. s. w. rôgi Niflûnga (Niflungorum dissidiis).“ Vgl. Sæm. 214, 24 (Munch 132, 24): „urðr öðlinga hefir þû [Brynh.] æ verið, rekr þik alda hverr illrar skepnu, sorg sâra sian konunga ok vinspell vîfa mest.“ Näher Eingehendes über die Mythen von Gullveig und Andvari bleibt andrem Zusammenhange vorbehalten. Auch in Hrôlfs S. spielt das Gold eine bedeutende Rolle. Dann Visburs verhängnisvolles „gullmen“ und die Vala Huldr, Ŷngl. S. C. 16. 17. 22.

[3] So theilen sich Odin und Thôr in die Schicksalsprüche über Starkad, die sofort von eilf Richtern, zu denen Odin selbst als der zwölfte niedersitzt,

gleichwohl ſagt die Vala, eben wie ſie zuvor die Valkyrjen reiten ſah, im Verfolg ihrer Geſichte: „Ich ſah Baldr, dem blutigen Opfer, Odins Sohne, Schickſale vorbehalten“; dasſelbe Wort aber (orlög, wie einfach lög) hatte ſie von den Satzungen der Nornen gebraucht [1] und bei Saxo leiten wirklich drei übermenſchliche Waldjungfrauen die Geſchicke Baldrs und Hödrs [2]; im Eingang des nächſten Abſchnitts verſichert dann die Seherin, noch weiter vor zu blicken und von der künftigen Götternacht (ragnarök) Vieles melden zu können [3], was nun ausführlich geſchieht; es zieht ſich alſo von der Schilderung des Urdbrunnens und

beſtätigt werden (Fornald. S. 3, 32 f. Saxo 6, 103. Myth. 818 f.); der Schwedenkönig Ön oder Ani opfert um langes Leben („blôt til länglifis sèr“) ſeine Söhne dem Odin und erhält deſſen Beſcheid (Ynngl. S. C. 29, Heimskr. 1, 34; vgl. Fornald. S. 2, 12); wem Hálfdan der Alte um dreihundert Jahre geopfert („blôtaði“ Sn. 190. Fornald. S. 2, 8). Vgl. Lex. poet. 64 b: „blôt norna“. Fornm. S. 2, 53.

[1] Vsp. (Munch) Str. 36: „Ek sá Baldri, blôdgum tivor, Odins barni, orlög folgin“ u. ſ. w.; hiezu Str. 20: „Þær lög lögdu u. ſ. w. orlög seggja“ und Str. 24: „Sá hon valkyriur“ u. ſ. w. (Lex. poet. 162 a u.: „örlög, Baldri fölgin, fata B. reposita destinata, Vsp. 29“; ebd. 65 b u.: „b. tifor, deus sanguine perfusus, saucius, Vsp. 29“; tifor entſpricht aber doch wohl dem agſ. tiber, tifer n., ahd. zëpar n., Myth. Ettm. Lex. 524. 36. Cädm. Gl. 276. Graff 5, 580, Opfer, Opferthier; über das wegfallende i des Dat. Gr. 1 (2), 651.) In Vegtamskvida, einer Ausführung des in Str. 36 und 37 kurz Berührten, muß Odin, um Baldrs Schickſal zu erfahren, eine Vala aus dem Grabe wecken; eine Strophe ſchwebt zwiſchen beiden Liedern, Sæm. 6, 37 f. 95, 16. Munch 57, 11. 187 b. Vgl. wieder Norg. g. lov. 2, 308: „Þæir er fræista draugha vpp at vækia æda haugbua.“

[2] Saxo 3, 39: „Hotherus inter venandum errore nebulæ perductus in quoddam silvestrium virginum conclave incidit; a quibus proprio nomine salutatus, quænam essent, perquirit. Illæ suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur. Sæpe enim se nemini conspicuas præliis interesse clandestinisque subsidiis optatos amicis præbere successus. Quippe conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu memorabant“ u. ſ. w. (vgl. 42 f.: „tres nymphas u. ſ. w. ni trium maxima vetuisset u. ſ. w., obgleich dieß verworrener Weiſe wieder andre ſind); die beiden Aſen ſind bei Saxo zu kriegeriſchen Königen geworden und ſeine Waldjungfrauen ſchwanken zwiſchen Norn und Valkyrje.

[3] Str. 44 (Sæm. 7, 40): „Fram sê ek lengra, fiöld kann ek segja um ragnarök röm sigtíva.“ Myth. 774.

der drei schicksalsmächtigen Nornen an eine fortlaufende Folge des Schauens und der Weissagung [1].

Bedeutsam für die umfassende Geltung der Nornensprüche ist eben auch der Umstand, daß jener Brunnen, von dem sie ausgehn, unter der Esche Yggdrasill steht, die, ein Sinnbild des zeitlichen Allebens, mit diesem unverwelklich grünt, beim herannahenden Weltbrand aber zittert und stöhnt [2]. Selbst die Namen der drei Nornen, welche hier

[1] Im ersten Abschnitt, über die jötnische Urzeit, aus der die Vala selbst herkam, bis zum vollendeten Schöpfungswerke spricht sie als sich erinnernd (Str. 1: „er ek fremst um man." Str. 2: „Ek man iötna ár um borna, þá er fordum mik fœdda höfdu; nîu man ek heima u. s. w.) und berichtet demgemäß im Prät.; im zweiten Abschnitt, zur Vala geweiht, fängt sie zu sehen an, spricht aber noch: sah sie, ich sah (durchlaufender Wechsel der ersten und dritten Person: Str. 23: „sá hon vitt ok um vitt of veröld hverja." Str. 24: „Sá hon valkyrjur" u. s. w. Str. 36: „Ek sá Baldri u. s. w. orlög fölgin." Str. 37: „er mer sýndisk," noch unabgeschwächt: mir sichtbar wurde. Str. 38: „Hapt sá hon liggja" u. s. w. Str. 42: „Sal sá hon standa" u. s. w. Str. 43: „Sá hon þar vada" u. s. w.), und erzählt fortwährend in der vergangenen Zeit, denn auch das Zukunftschauen ist hier schon ein vormaliges und die Ereignisse, überall Störungen und Trübungen des im ersten Zeitraum geordneten Götter- und Menschenlebens, sind bereits eingetreten, wie denn namentlich Baldrs Tod auch in andern Eddaliedern als ein Geschehenes vorausgesetzt ist (Sæm. 38, 54. 63, 27 f. 117, 28); sie kann also wohl auch einmal sich erinnernd sprechen (Str. 25: „þat man hon fölkvig fyrst í heimi" u. s. w.), und wo es bleibende, noch vorhandene Zustände sind, weiß sie, sieht sie hier schon und gebraucht darstellend das Präsens (Str. 19: „Ask veit ek standa u. s. w. steudr æ yfir grœnn Urdar brunni." Str. 22: „alt veit ek u. s. w. drekkr miöd Mimir morgin hverjan" u. s. w. Str. 31: „Veit hon Heimdallar hlioð um fölgit u. s. w. á sér hon ausask" u. s. w.); der dritte Abschnitt verkündet rein die Zukunft und fortan heißt es: ich sehe, sie sieht (Str. 44: „Fram sá ek lengra, flöld kann ek segja um ragnarök" u. s. w. Str. 57: „Sér hon uppkoma" u. s. w. Str. 62: „Sal sér hon standa" u. s. w.); auch wird nun durchaus entweder im Präsens, denn für die Seherin ist es Gegenwart, oder in den Formen der künftigen Zeit (mun, munu, skolu Str. 62 f., Gr. 4, 178 u. 180) gesprochen.

[2] Vsp. Str. 19: „Ask veit ek standa, heitir Yggdrasill, hár badmr ausinn hvíta auri u. s. w. stendr æ yfir grœnn Urdar brunni." Str. 20: „þriár or þeim sæ er und þolli stendr." Str. 48: „Skelfr Yggdrasils askr standandi; ymr id aldna trê." (Daß Str. 56: „geisar eimr vid aldrnâra" nichts mit der Esche zu thun hat, ergibt Lex. poet. 8b. Vgl. Bouterw. Gl. 9: „aldornere" u. s. w.). Was Vsp. Str. 19 nur vermuthen

allein vollständig und im Zuſammenhange gegeben ſind, entſprechen dem Inhalte der Völuſpá nach deſſen ganzem Umfang; denn wie die Vala Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges offenbart, ſo bezeichnet Urd, die erſtgenannte Norn, das Gewordene, Verdandi, die zweite, das Werdende, im Werden Begriffene, Skuld, die dritte, was werden ſoll, werden wird [1]. Dieſe drei Zeitformen, eigentlich die drei Stufen aller Bewegung in der Zeit [2], haben ihren vollſten und großartigſten Gegenſtand in der Geſchichte des Weltganzen, wie ſolche von der Vala entrollt wird; ſie finden aber ihre Anwendung auch auf den Lebens- und Schickſalsgang beſondrer Weſenklaſſen, ausgezeichneter Geſchlechter und einzelner Menſchen, und ſo zerſplitterte man die drei Allnornen in ſolche, die von Áſen, Álfen und dem Zwerge Dvalinn ſtammen [3], man bezog ſie auf die perſönlichſten Zuſtände und Begegniſſe und ſprach, je nachdem dieſe beſchaffen waren, von guten oder übeln, häßlichen, grimmen Nornen [4]; wenn zwei derſelben Gutes zu-

läßt, daß die Nornen es ſeien, die den Baum begießen, führt Sn. 20 (Arn. 76) ſo aus: „Enn er þat sagt, at nornir þær, er byggja vid Urdar brunn, taka hvern dag vatn í brunninum, ok med aurinn, þann er liggr um brunninn, ok ausa upp yfir askinn, til þess, at eigi skyli limar hans trêna edr fûna“ u. ſ. w. Drei Wurzeln erſtreckt die Eſche nach drei Seiten, zu Hel, zu den Hrimthurſen und zu den Menſchen, Sæm. 44, 31.

[1] Sæm. 4, 20 (Munch 3, 20): „Urd hêtu eina, adra Verdandi, skâru á skidi Skuld ena þridju.“ Die genaueſte Aufweiſung der grammatiſchen Formen, aus denen dieſe drei Eigennamen hervorgegangen ſind, Myth. 376 f.

[2] Spruch eines mhd. Dichters: „Dâ mit diu werlt al umbe gât, des ſind niuwan driu wort: ez was, iſt oder wirt.“ [F. Pfeiffer, zur deutſchen Litteraturgeſchichte S. 82. K.]

[3] S. ob. S. 318, Anm. 3. Die „dœtr Dvalins“ (Sæm. 188, 15) gemahnen daran, daß der Zwerg Andvari von einer kümmerlichen Norn ſpricht, die ihm ehedeſſen ſchuf, daß er im Waſſer leben ſollte (Sæm. 181, 2. Munch 104, 2).

[4] Sæm. 164, 13: „Þó kved ek nökkvi nornir valda“ u. ſ. w. Ebd. 15: „var þér þat skapat, at þû at rôgi rikmenni vart.“ 181, 2: „anmlig (Lex. poet. 30a) norn skôp oss í árdaga, at ek skylda í vatni vada.“ 216, 6 (Munch 117, 5): „gêngu þess á milli grimmar urdir.“ 217, 7 (Munch 117, 7): „liotar nornir skôpu oss langa þrâ.“ 267, 13 (Munch 161, 3): „Gêkk ek til strandar, gröm var ek nornum, vilda ek hrinda stridgrid þeirra.“ 278, 31: „kveld lifir madr ekki eptir kvid norna.“ Sn. 18 f. (Arn. 72 f. 2, 262 f.): „Urdr, Verdandi, Skuld; þessar meyjar skapa mönnum aldr; þær köllum vær nornir. Enn eru fleiri nornir, þær

theilen, die dritte Böſes, und wenn hinwider der feindliche Spruch durch eine günſtige Wendung ermäßigt wird, ſo veranſchaulicht dieß, wie überhaupt im menſchlichen Geſchicke die weißen und die ſchwarzen Looſe ſich miſchen und ausgleichen. Aus der Dreizahl wird vorzugsweiſe Urd für ſich allein genannt, nicht bloß indem, wie ſchon in Völuſpá, der Brunnen eigens von ihr den Namen trägt, ſondern auch ausdrücklich als Schickſalsmächtige [1]; mit der Mehrzahl ihres Namens ſcheinen ſogar die Nornen im Allgemeinen bezeichnet zu werden [2].

Warum nun gerade die Älteſte, die Norn des Gewordenen, als Ordnerin der Schickſale hervorgehoben wird, die ſich doch erſt in Gegenwart und Zukunft erfüllen, erklärt ſich dadurch, daß dieſelben überall

er koma til hvers manns er borinn er, at skapa aldr, ok eru þessar goðkunnigar, en aðrar álfa ættar, en enar III dverga ættar; svá sem hèr segir u. ſ. w. Þá mælti Gángleri: Ef nornir ráða orlögum manna, þá skipta þær geysi úiafnt, er sumir hafa gott líf ok ríkuligt, en sumir hafa lítið lèn eðr lof, sumir lángt líf, sumir skamt. Hár segir: góðar nornir ok vel ættaðar skapa góðan aldr, en þeir menn, er fyrir úsköpum verða, þá valda því illar nornir.“ Vgl. Fornald. S. 1, 508: „illr er dómr norna.“ Saxo 6, 102: „Tertia vero protervioris ingenii invidentiorisque studii fœmina, sororum indulgentiorem aspernata consensum“ u. ſ. w.

[1] Sæm. 112, 48 (Munch 174, 47): „Urðar orði kvedr eingi maðr, þótt þat sé við lóst lagit.“ 98, 7 (Munch 169, 7): „Urðar lokur haldi þér öllum megum“ u. ſ. w. 214, 24 (Munch 132, 24): „Urðr ödlinga hefir þú æ verið“ (vgl. Sæm. 164, 16. Munch 98, 27: „Hildr hefir þú oss verið, vinnat skiöldungar sköpum“). Sturl. S. Lib. 6. C. 15 (Joh. Eric. observ. 98). Verdandi kommt nirgends vor, als in der Hauptſtelle Vsp. Str. 20 und darnach in der j. Edda (Sn. 18). Angelſächſiſch iſt Byrd (altſ. Wurth) das allein gangbare Wort für das perſönlich gefaßte Schickſal, doch wird daſſelbe Wort auch für den Begriff verwendet oder ſchwebt zwiſchen dem einen und dem andern. Myth. 377 bis 79. 387. 394. Bouterw. Einleit. LXIV ff. Gloſſ. 315, beſ. auch: „vyrd gevordene“ Cädm. 3988. Überſ. S. 268; „vyrd væs gevorden“ Cædm. 4170. Überſ. S. 271: „die Geſchichte war geſchehen.“ Ettm. Lex. 109.

[2] Sæm. 216, 6 (Munch 117, 5): „gêngu þess á milli grimmar urðir.“ Myth. 379: „dira fata u. ſ. w. abſtract gebraucht.“) Vgl. Cädm. 993: „vælgrimne vyrd“ sing. acc. Überſ. 213: „das todbringende Loos“. 3650: „vyrda [gen. pl.] gesceaft“. Überſ. 261: „des Schickſals Beſchluß“. 3667: „vyrda gerýnu“. Überſ. 262. 3678: „vyrda gesceafte“ (ebd.). 4063: „vyrda geþingu“. Überſ. 269: „der Geſchicke Beſchlüſſe“. Bouterw. Einl. LXIV: „Das Gloſſar von Epinal (S. 160, 2) überträgt Porcæ durch vyrdee.“ Myth. 379.

ſchon am Anfang der Dinge feſtgeſtellt ſind [1]: die Weltgeſchicke im Beginn der Zeiten, am Brunnen der Urd, wobei Skuld, die Künftige, zunächſt nur auf die Tafel eingeſchnitten wird und dann erſt an der Spitze der Valkyrjen perſönlich und lebendig den Schild erhebt [2]; die menſchlichen Looſe bei der Geburt, bei welcher die Nornen, die das

[1] Sæm. 181, 2: „aumlig norn skôp oss î ârdaga, at ek skylda î vatni vaða.“ 66, 48 (Munch 44, 48): „þêr var î ârdaga iâ liota lîf um lagit“ u. ſ. w. (vgl. 217, 7: „liotar nornir.“)

[2] Str. 20: „Urd hêtu eina, aðra Verðandi, skâru â skîði Skuld ena þriðju.“ Str. 24: „Sâ hon valkyrjur u. ſ. w. Skuld hêlt skildi, en Skögul önnur“ u. ſ. w. In Grimnismâl Sæm. 45, 36 (Munch 31, 36) gehen „Skeggöld ok Skögul“ im Stabreim zuſammen; vgl. Vsp. Str. 46: „skeggöld“. Sn. 213b: „Öx u. ſ. w. skeggja“ (Myth. 753 ob.). Sn. 39 (Arn. 120) wird Skuld zugleich als jüngſte Norn und als Valkyrje aufgeführt: „Gudr ok Rota [Arn. 2, 275: Rosta], ok norn en yngsta, er Skuld heitir, rîða iafnan at kiosa val, ok râða vîgum.“ In Hrôlfs S. leitet Skuld (bei Saxo 2, 31: Sculda), eine Halbſchweſter dieſes Königs und Tochter einer Âlfin, durch Zauber den todbringenden Kampf gegen ihren Bruder und hat dabei ein dämoniſches Gefolge von Âlfen und Nornen (Fornald. S. 1, 32: „þetta hafði verit ein âlfkona.“ 1, 96 f.: „var Skuld en mesta galdrakynd, ok var ût af âlfum komin î môðurætt sîna, ok þess galdt Hrôlfr konûngr ok kappar hans u. ſ. w. setr Skuld hêr til enn mesta seið, at vinna Hrôlf konûng, brôður sinn, svâ at î fylgð er með henni âlfar ok nornir ok annat ôtöluligt illþýði, svâ mannlig nâttûra má eigi slîkt standast“ u. ſ. w.); zugleich erſcheint, bei Saxo, auf der Seite Hrôlfs eine andre Schweſter deſſelben, Ruta, welche den Helden Biarco unter ihrem Arme durchblicken läßt, damit er den in der Schlacht gegenwärtigen Odin, auf weißem Roſs und unter weißem Schild, zu ſehen vermöge (Saxo 2, 30 u. 37. Myth. 891. 1061); die Valkyrjennamen Skuld und Ruta = Rota und die Erwähnung der Nornen laſſen hier die Verdunklung eines älteren, mythiſchen Beſtandes muthmaßen. Stellen wie 2, 33:

„Quid te, Hiarthvare, loquar? quem Sculda nocente replevit
Consilio, tantaque dedit crudescere culpa“

vgl. 2, 31) oder 2, 34:

„Tu quoque consurgens niveum caput exere, Ruta,
Et latebris egressa tuis, in prælia prodi!
Cædes te foris acta vocat“ u. ſ. w.

erinnern doch ſehr an jenes „Urdr, Hildr hefir þâ verit“ (ſ. ob. S. 326, Anm. 1 und an obiges „Rota ok norn en yngsta, er Skuld heitir u. ſ. w. râða vîgum“. In Frage kommt noch eine Zeile des Grôaliedes, Sæm. 97, 4 (Munch 164, 4): „skeikar þâ Skuld at sköpum.“

Leben kiesen, fast als Wehmütter hilfreich sind [1], zugleich aber das Alter des Kindes und damit auch schon seine Todeszeit, nicht weniger die Grundzüge seines Lebensgangs und selbst seine Sinnes- und Gemüthsart vorbestimmen. Im Nornenspruch und in dem ihn erkennenden Gesichte der Vala ist das anhebende Leben auch schon ein vollständig und unabänderlich gewordenes [2] gemäß der Anschauungsweise des nordischen Alterthums, wonach der Mensch nicht nur zu eigenem und Andrer Glück oder Unglück [3], Heil oder Unheil, sondern sogar zu seinem sittlichen Adel oder Unadel geboren und die böse That nicht sowohl eine Verschuldung, als ein angeschaffenes Unheil ist [4]; von seiner Geburt

[1] Vsp. Str. 20: „þær líf kuro“ (vgl. Sæm. 164, 16. Munch 93, 27: „Lífna munda ek nû kiosa er liðnir eru“). Sæm. 187, 12 (Munch 109, 12): „hverjar 'ro þær nornir, er naudgönglar 'ro ok kiosa mœðr frá mögum?“ (vgl. Sæm. 194, 7. 195, 9. 196, 18.) Dagegen heißt es von den Valkyrjen Sn. 39 (Arn. 120; vgl. 2, 275): „þær kiosa feigð á menn u. s. w. at kiosa val“. Vgl. Sæm. 36, 41: „val þeir kiosa“ die Einherjen. 254, 27: „vildi þik kiosa;“ Hák. m. Str. 1, Heimskr. 1, 164: „at kiosa of konûnga“ u. s. w. Über kiosa Gr. 4, 603. Myth. 389. Zeitschr. f. d. Alt. 6, 3 f.

[2] Fornald. S. 2, 51: „mèr var ûngum aldr skapaðr.“ Sæm. 83, 13 (Munch 59, 13): „einu dœgri [am Tage der Geburt] mer var aldr um skapaðr ok alt líf um lagið“. Vgl. hiegegen Sæm. 176, 25. Munch 100, 25: „dœgr eitt er þer dauði ætladr;“ dafür Hák. m. 19, Heimsk. 1, 168: „Góðo dœgri verðr sá gramr of borinn, er ser getr slíkan sefa; hans aldar æ mun vera at góðo getit.“ Lex. poet. 97a. 126a, c). Sæm. 187, 10 (Munch 109, 10): „æ til ins eina dags.“ Fornald. S. 3, 32 f.: „þat legg ek á hann“ u. s. w. Vgl. Grimms Myth. 381 **).

[3] Sæm. 227, 4 (Munch 128, 4): „þû vart, Brynhildr u. s. w. heilli verstu î heim borin“ u. s. w. („heill, n. omen“ Biörn 1, 341b. Myth. 822, 3. Lex. poet. 48a). Vgl. vor. Anm. „góðo dœgri“ u. s. w. (Myth. 820 f.)

[4] Dem Sohne Fridlevs schaffen die Nornen, wie gezeigt worden, besonders seine zwiespältige Sinnesart (Saxo 6, 102): „liberalitatis excellentiam u. s. w. parsimoniæ crimen u. s. w. permixta liberalitati parcitas;“ dem jungen Starkad verhängt Thór, daß er in jedem der drei ihm von Odin gegebenen Menschenalter ein Nidingswerk verüben soll, und fügt zu dem Reichthum an fahrendem Gut, welchen Odin gewährt, die unersättliche Habgier. Fornald. S. 3, 32: „hann skal vinna nîðingsverk á hvörjum mannsaldri u. s. w. þat legg ek á hann, at hann skal aldrei þikjast nóg eiga“. Vgl. 2, 35: „at mer þór um skóp níðings nafn u. s. w. hlaut ek óhróðigr

an begleitet den Menſchen ein Folgegeiſt, eine Fylgja oder Hamingja, als Trägerin ſeines Glücks und zugleich, wenn ſie, beſonders in Träumen, zur Erſcheinung kommt, durch ihre Geſtalt ein Abbild ſeines Weſens. Wenn es nun nicht an Beiſpielen fehlt, daß auch Odin und andre Äſen Alter, Schickſal und Anlage den Sterblichen zuweiſen [1], wenn Odin ſelbſt oder durch die Walkyrjen, ſeine Dienerinnen, dem Leben der Helden auf der Wahlſtatt ein Ziel ſteckt, ſo ſind doch die Götter mit den Menſchen, obgleich in länger bemeſſenen Weltzeiten, demſelben Geſetze der Vergänglichkeit unterworfen, ſie haben, was ihnen bevorſteht, nicht ſelbſt feſtgeſtellt und müſſen die Rathſchlüſſe, die über ihr eigenes Loos beſtimmen, erſt anderwärts zu erforſchen bemüht ſein. Odin und Frigg, die doch ſonſt als ſchickſalkundig gerühmt

illt at vinna u. ſ. w. Þat er mèr harmast handaverka.“ Abweichend Saxo 6, 103: „Othinus u. ſ. w. Starcatherum u. ſ. w. non solum animi fortitudine u. ſ. w. illustravit u. ſ. w. quem etiam ob hoc ternis ætatis humanæ curriculis donavit, ut in his totidem execrabilium operum auctor evaderet; adeo illi consequenti flagitio vitæ tempora proroganda constituit“. Drei Nidingswerke haften auch in Herv. S. an dem Schwerte Tyrfing (Fornald. S. 1, 414 f.: „með Þvî sverði sê unnin 3 nîdingverk hin mestu“), wie am Gold Andvaris mehrfacher Verwandtenmord (Sæm. 181, 5. 6: „syni Þînum verðra sæla sköpuð“ u. ſ. w.). Der Sigrûn war es geſchaffen, den Fürſten zum Hader zu werden; Sæm. 164, 16. Munch 93, 26: „var Þer Þat skapað, at Þû at rôgi rîkmenni vart“. Vorher ebd. 13: „Þô kveð ek nökkvi nornir valda“; und weiterhin 165, 21: „einn veldr Oðinn öllu bölvi, Þvîat með sifjungum sakrûnar bar“. Vgl. hieher noch Sæm. 146, 32. Munch 81, 32: „Mik hefir myklu glœpr meiri sôttan“ u. ſ. w. Fornald. 2, 484: „Miök er vandgætt, hve verða skal, ofborinn ödrum at banorði“. Vgl. ebd. 486: „Þvîat Þat [sverð] mun verða at bana enum göfgustum brœðrum, dôttursonum Þînum“. Ebd. 470: „Hildibrandr konûngr hafði berserkja nâttûru, ok kom â hann berserksgângr“. 484: „Þâ kom â hann berserksgângr u. ſ. w. Þâ sá hann son sinn, ok drap hann Þegar“. 485: „ôviljandi aldrs synjadak“. Saxo 7, 136: „Parcarum præscius ordo“ u. ſ. w. Berſerkergang als ein Unglück Sagabibl. 1, 149 f. Vatnsd. S. Vgl. Jus eccles. vet. 78 f.

[1] Der vom vollen Gerichte der Äſen beſtätigten Sprüche Thôrs und Odins über Starkad iſt mehrfach gedacht worden. Ynql. S. C. 29 läßt den Upſalakönig Ön um langes Leben dem Odin opfern, der darüber ſeinen Ausſpruch gethan hat. Fornald. S. 2, 51: „ek hefi hiarta hart î briosti, síst mèr î sæku Oðinn framdi.“ 2, 132: „Þat hafði Oðinn skapat Framari, at hann bitu eigi iarn.“

wird [1], erahnen das ihrem geliebten Sohne Baldr drohende Unheil nur aus seinen beängstenden Träumen und es ist Gegenstand eines besondern Eddaliedes, wie Odin als Vegtamr zu Hel hinabreitet und durch Zaubersang eine längst verstorbene Vala weckt, um von ihr sichere Kunde zu erlangen; aber auch der Seherin des umfassenden Valaliedes hat er fragend ins Auge geblickt und sie ausgerüstet, nicht nur Baldrs verborgene Geschicke, sondern auch die ganze Götterzukunft zu offenbaren. Die Abhängigkeit selbst des Äsenvaters von einer vorbestimmenden Schicksalsmacht wird jedoch dadurch wieder aufgewogen, daß, während letztere nur als starrer Begriff der Nothwendigkeit dasteht [2], dagegen in Odin der lebendige Geist, schaffend und waltend, forschend und kämpfend, sich bewegt und seine Ausspendungen an die Menschen, Weisheit, Beredsamkeit und Dichtkunst, Heldenmuth, Schlachtkunde und Siegeskraft, dem Gehalte nach viel reicher sind, als die eigentlich nornischen Zumessungen der Lebenszeit und des Todestags. Noch in der aus dem allgemeinen Untergange verjüngten Welt erinnern sich die wiederkehrenden Äsen an die Machturtheile und an des Hauptgotts alte Rünen, wobei unter den Urtheilen doch wohl die vormalige Äsenherrschaft auf den Gerichtsstühlen an der Weltesche, unter dem Hauptgotte der rünenkundige Odin verstanden ist [3]; einer Wiederkehr dieses Gottes selbst ist

[1] Sæm. 63, 29 (Munch 43, 29): „orlög Frigg hygg ek at öll viti, þótt hon sialfgi segi."

[2] Sæm. 175, 24: „lagt er alt for." 179, 53: „munat sköpum vinna." Nials S. S. 10: „þat verdr hverr at vinna er ætlat er." Fornald. S. 1, 95: „auðna ræðr hvörs manns lífi, en ekki sá illi andi [Oðinn]." Myth. 820 f. 1226, 817. Sn. 212a: „Nornir heita þær er nauð skapa." Myth. 881.

[3] Vsp. Str. 58 (Sæm. 9, 60. Munch 7, 58): „Finnask æsir á Idavelli ok um moldþinur mátkan dœma [vgl. Lex. poet. 99a: „dœma" β] ok minnask þar á megindóma ok á fimbultýs fornar rúnar." Dieß berührt sich mit Str. 7: „Hittusk æsir á Idavelli" u. s. w. (wie auch Str. 59: „gullnar töflur" u. s. w. mit Str. 8: „Tefldu" u. s. w.) und mit dem in der Urgeschichte, Str. 6. 9. 27. 29, sich wiederholenden: „þá gêngu regin öll á rökstóla" u. s. w.; förmliche Gerichtsitzung der Äsen ergibt auch Grimnism., Sæm. 44, 29 f. (Munch 30, 29 f.): „er hann [Þórr] dœma ferr at aski Yggdrasils u. s. w. er þeir [æsir] dœma fara at aski Yggdrasils;" hiezu Sn. 17 u. f. (Arn. 70. 262: „Þridja rót askins stendr á himni, ok undir þeirri rót er brunnr sá, er miök er heilagr, er heitir Urðarbrunnr; þar

nirgends gedacht, vielmehr kommt, nach Völuſpá, zum göttlichen Gericht ein Gewaltiger, Allgebietender von oben, der auch die Schickſalſchlüſſe feſtſetzt, welche jetzt beſtehen ſollen [1], und auch Hyndla verkündet die Ankunft eines Mächtigern, den ſie jedoch nicht zu nennen wagt, wie denn Wenige jetzt ſchon über Odins Begegnung mit dem Wolfe hinausſehn [2]. Wenn in dieſen Liederſtellen, was nicht entſchieden iſt,

eigi gudin dômstad sinn, hvern dag rîda Æsir þangat upp um Bifröst u. ſ. w. en Þôrr gengr til dômsins“ u. ſ. w. vgl. Fornald. S. 3, 32 f. Sn. 123 b: „á dœmistôli.“ Dœma iſt: judicare, existimare, aber auch allgemeiner: conſabulari, colloqui, Lex. poet. 99 a; dômr, dômstadr beziehen ſich nicht bloß auf Reingerichtliches, ſondern überhaupt auf Beſchlüſſe in geſſenem Rath (Rechtsalt. 745). Zu ſimbultŷr vgl. Myth. 785. Lex. poet. 170. Zeitſchr. f. d. Alt. 3, 414. 6, 318.

[1] Str. 63: „Þá kemr hinn rîki at regindômi, öflugr ofan, sá er öllu rædr: semr hann dôma ok saka leggr, vêsköp setr, þau er vera skolu.“ (Munch 189 a: „Strofe 63 udelades af R, og de sidste 4 Linjer af samme ogsaa af A.“ Zu vêsköp vgl. Rechtsalt. 810: „vêbönd“; ebd. 733 f.: „vargr î veum“. Fornald. S. 1, 309: „sköp norna“. Hiernach vêsköp: Schickſalbeſtimmungen aus heiliger Gerichtsſtätte. Zu „vera skolu“ Gr. 4, 180. Sæm. 40, 4: „en î þrûdheimi skal Þôrr vera unz um riufask regin.“)

[2] Hyndl. 40 f. (Sæm. 119. Munch 71 a): „Vard einn borinn öllum meiri, sá var aukinn iardar megni; þann kveda stilli stôrauðgastan, sif sifjadan siötum görföllum. 41: Þá kemr annari enn mâtkari, þô þori ek eigi þann at nefna; fâir siá nû fram um lengra (vgl. Vsp. Str. 44: fram sê ek lengra u. ſ. w.), enn Odinn mun ûlfi mœta.“ Daß in Str. 40 Thôr gemeint ſei (deſſen auch Str. 4 gedenkt), folgt nicht aus „aukinn iardar megni,“ was in Str. 36 auch auf Heimdall angewendet iſt, alſo nicht gerade beſondern Bezug auf Jörd, als Thôrs Mutter, hat; wohl aber ſtimmt „öllum meiri“ (vgl. Str. 41: „enn mâtkari“) mit Thôrs „âsmegin“ (Sæm. 56, 30. Sn. 26. 51. 114) und mit ſeinen Beinamen „âsabragr“ (Sæm. 85, 34), „âsahetia“ (Sn. 211, Sn. 101: „verjandi Âsgards“), auch den Beiwörtern: „þrôttöflûgr, dâdrakkr“ (Sæm. 55, 23. 58, 38), ſowie „sif sifjadan (amicissimum; vgl. Sæm. 55, 21: „Oðni sifiadr“. Myth. 286. Biörn 2, 243: „sifi, m. cognatus, necessarius. 2) amicus.“ „sifiadr, affinitate junctus. 2) cognatus. 3) amicus.“), siötum (Biörn 2, 249 b: „siót, f. multitudo) giörvöllum“ mit den anderwärtigen Bezeichnungen „viur verliða,“ „sá er öldum bergr“ (Sæm. 53, 11. 55, 22); da nach Saxo 7, 122. 124 derſelbe Hálfdan, von welchem die norwegiſchen Könige abzuſtammen ſich rühmten, für einen Sohn Thôrs gehalten war, ſo könnte dieß veranlaſſen, „sif sifjadan“ u. ſ. w. auf die Pflanzung der Königsſtämme durch Hálfdan den Alten zu

christlicher Einfluß waltet, so folgt noch nicht, daß demselben auch Odins Verschwinden aufzurechnen sei, denn schon nach jener früheren nicht angezweifelten Strophe der Völuspá lebt Odin mit seinen alten Rúnen nur noch in der Erinnerung. Die ganze Darstellung der verjüngten und beruhigten Welt sticht freilich bedeutend ab von dem gewohnten strengen und düstern Gepräge des altnordischen Heidenthums, aber sie hat ihr Vorbild in dem frohen Götterleben am Morgen der Zeiten und es kann füglich als eine Entwicklung des vorchristlichen Glaubens aus seinen eigenen Ansätzen betrachtet werden, daß der heilige Friede, dem in der ersten Schöpfung keine Dauer gegönnt war, in der Wiedergeburt unter einer mächtigern Gotteskraft zu ungetrübtem Bestande gelangen soll. So weit nun einzelne Götter in das neue Leben namentlich eingeführt werden, handelt es sich um die Herstellung gestörter Zustände und um die Abwehr fernerer Zerwürfnisse: Baldr und Hödr bewohnen brüderlich die Hofstätten des Vaters [1]; Hönir, der als Geisel weggegeben war, kommt wieder zu seinem Loose [2], sodann, nach Grim-

beziehen; allein gerade das Hyndlalied, das doch Hálfdans und der Abstammungen von ihm umständlich gedenkt (Sæm. 115, 15 bis 17), weiß nichts davon, daß er selbst ein Sprößling Thórs sei. Lex. poet. 23a: „hinn almátki áss, de Odine sumitur, Isl. I, 258. Vigagl. 25.

[1] Vsp. Str. 60: „bûa þeir Hödr ok Baldr Hropts sigtôptir“ u. s. w.

[2] Vsp. Str. 61: „þa knâ Hœnir hlut [R. hlaut; vgl. Myth. 1064] vid kiosa, ok burir byggja [R. byrir, A. er burir] byggja brœdra tveggja vindheim vîdan. Vitud ér enn eda hvat.“ Es ist früher S. 191 ff. gezeigt worden, daß Hönir und Lodr nirgends als Brüder Odins genannt, sowie daß Bili und Ve, Bórs Söhne und Odins Brüder, mit Jenen nicht einerlei sind; dasselbe Misverständnis nun, wodurch gleichwohl diese Vermengung in die j. Edda (Sn. 10. Arn. 52) gekommen ist, scheint auch zu ungeschickter Ausfüllung einer lückenhaften Stelle der Völuspá verleitet zu haben. Die Worte „ok [Var. er] burir“ u. s. w. schließen sich schon nicht ungezwungen an den Eingang der Str. 61 und es ist nirgendher ersichtlich, wer denn die Brüdersöhne sein sollen, die hier, als Bewohner Windheims, mit Hönis Besitzergreifung zusammengebracht sind. Daß die Insaßen der neuen Welt in Völuspá, wie sie jetzt vorliegt, nicht zu erschöpfender Aufzählung kommen, ergibt das zuverlässige Wáfthrúdnislied, indem es auch die Odinssöhne Vidar und Vali (vgl. Sn. 105: „Hvernig skal kenna Vidar? u. s. w. byggviâs fodurtôpta u. s. w. Vala u. s. w. byggvanda fodrtôpta.“ Sæm. 41, 11), die Thórssöhne Módi und Magni wiedererscheinen läßt; besonders aber sagt dasselbe Lied, am Abend der Zeit werde Niörd zu weisen Vanen heimkehren (Sæm. 36, 39. Munch 25, 39: „Í Vana-

nismâl, wohnen Vidar und Vali an geweihten Stellen [1], gebrauchen Módi und Magni den Hammer ihres Vaters zur Friedensweihe [2], denn da kein Jötun mehr genannt und von der Midgardsschlange nur noch als von einer alten Kunde gesprochen wird [3], so ist auch der riesenzermalmende Thôr nicht weiter vonnöthen. So wenig aber Odin und Thôr in diesem Abschnitt der Götterſage wieder auftauchen, ist auch noch irgend von den Nornen die Rede, ihre Zeitherrschaft ist gebrochen und wenn dieselbe meist für eine harte und feindselige angesehen war, so begründet sich damit das innere Bedürfnis, hinter und über dieser blinden Nothwendigkeit und ihren launenhaften, in sich zwiespältigen Machtsprüchen zuletzt eine weise und gerechte Weltleitung hervortreten zu lassen.

heimi skôpu hann vîs regin, ok seldu at gîslingu goðum: î aldar rök hann mun aptr koma heim með vîsum vönum"). Diese Wiederkehr Niörds in seine Heimath vermisst man in Völuspá um so mehr, als sie sich fast nothwendig an diejenige Hönis, des Gegengeisels, zu seinem Loose angeschlossen haben würde; Windheim hätte dann seinen rechten Sinn für das luftige Vanenland, wie nach Skálda die Luft auch „vedrheimr" benannt werden kann (Sn. 181. Arn. 486: „veiðheimer"; die Strophe konnte etwa lauten: „Þâ knâ Hœnir hlut við kiosa, Njördr mun byggva niðja sali, vindheim vîðan" u. s. w.); statt dessen sind, wie sonst an die Stelle der göttlichen Väter die Söhne eintreten, zu Hönir unebenmäßig namenlose Neffen gesellt.

1 Sæm. 37, 51 (Munch 26, 51): „Vîðarr ok Vali byggja vê goða, Þâ er sloknar Surta logi." Diese zwei deuten auf einen begrifflichen Gegensatz: Vidar, dessen weitgestrecktes Land mit Strauch und Gras verwachsen ist (Sæm. 42, 17; vgl. Munch 29, 17), was sonst die „grünen Wege" des Wandernden besagen (Sæm. 100, 1: „grœnar brautir". 191, 41. Sn. 115, 1), und der den dicken ledernen oder eisernen Wallerschuh trägt (Sn. 31: „hann hefir skô þiokkvan". 73. 105: „eiganda iarnskôs". Vgl. Fornald. S. 1, 276 f. 338 f.), verbildlicht das Weggehen, die Hinfahrt, Vali, dessen Sitz die Bank des Fremdlings ist (Sæm. 41, 6. Munch 28, 6: „valaskialf"), das Kommen, die Wiederkehr (Fornald. S. 1, 316: „kemr hann â gestabekk, ok svâ fyri Gest hinn nýkomna"). Vgl. Heimdall und Loki, Baldr und Höd.

2 Sæm. 37, 51 (Munch 26, 51): „Módi ok Magni skolu Miöllni hafa ok vinna at vîgÞroti". R. Munch 191 a: „Vingnis at vîgÞroti, A, samt Cdd. af Snor. Ed." Sn. 76. Arn. 202 f. 2, 293. Biörn 2, 506 b: „Þrot, n. defectus virium et consilii." 507 b: „at Þrióta, deficere". Über Weihungen mit Thôrs Hammer s. Thôr 28 f. Myth. 165.

3 Vsp. Str. 58: „Finnask æsir â Idavelli ok um moldÞinur mâtkan dœma."

Wie Odin Wiſſen aus Mimis Brunnen, Dichtkunſt aus Ódrörir ſchöpft, ſo trinkt er am Sturzbache, Sökkvabekk, aus goldenen Schalen mit Saga; irdiſcher Weiſe ſcheint er als greiſer Skálde „Uggr“ gewandert zu ſein [1], bei Heidrek war er als Räthſelkundiger und nun kommt er noch zu Chriſtenkönigen als Sagenmann [2], als ein Wanderer, der von Königen und Kunden der Vorzeit Vieles zu ſagen, der Abenteuer aus allen Landen, alte und neue, zu erzählen weiß (ſ. ob. S. 316). Dazu kann auch Niemand beſſer ausgerüſtet ſein, als eben Odin, der Stammvater königlicher Geſchlechter, der den berühmteſten Helden von früheſter Jugend bis zu ihrem gewaltſamen Tode gegenwärtig, der ſie alle um ſich in Valhöll zu verſammeln ſtets geſchäftig war. Für Töki und Nornageſt, die ſtatt des verhüllten Gottes eingetreten ſind, iſt der Verkehr mit den Heldenkönigen lediglich zum Dienſtverhältniſſe geworden, aber von den gefeiertſten Namen, denen jene ſich anſchloſſen, Hrólf, Hálf, den Völſungen und Niflungen, hätte auch Odin aus viel bedeutſamern Beziehungen Kunde geben können [3]. Es iſt nicht unglaublich, daß die Erſcheinung Odins als Sagenerzähler ſchon in reinheidniſchen Überlieferungen ihren Vorgang hatte und in dieſen der Name Nornageſt, der jetzt wenig einleuchtend abgeleitet

[1] Saxo 5, 88: „Deseruit eum [Hunor. regem] quoque Uggerus vates [vgl. 8, 144: „Berhgar vates“], vir ætatis incognitæ et supra humanum terminum prolixæ; qui Frothonem transfugæ titulo petens, quicquid ab Hunis parabatur edocuit.“ Nach P. E. Müllers Vermuthung iſt „Uggerus“ der Name Odins Yggr (beſonders Sæm. 47, 53: „Odinn ek nú heiti, Yggr ek aðan hêt“), Uggr (Sn. Arn. 1, 466); Yggr, Gen. Yggs, konnte bei Saxo zu Uggerus werden, wie Starkaðr, Gen. Starkaðar und Starkads (Fornald. S. 3, 32 f.) zu Starcatherus, Ullr, Gen. Ullar, und Hödr, Gen. Hadar, zu Ollerus und Hotherus.

[2] Sturl. S. Th. 1, C. 6: „sagnamaðr“ (neben saga die Form sögn f., Gen. sagnar); ebd.: „var fræðimaðr mikill, ok fór með sögur“; vgl. Heimskr. 1, 1: „fornar frásagnir u. ſ. w. svá sem ek hefir heyrt fróða menn segja u. ſ. w. eptir fornum kvæðum eða sögulioðum u. ſ. w. gamlir fræðimen“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 381: „Sögu-Eirîkr,“ bei Saxo 8, 144: „Ericus fabulator“; ſo iſt zu leſen ſtatt fibulator.

[3] In Hrólfs und die Völſungenſage greift bekanntlich Odin überall ein. In Hálfs S. C. 13 (Fornald. S. 2, 45) beklagt ſich Innſteinn, daß Odinn einen ſolchen König des Sieges beraubt habe; „egum Oðni illt at gialda, er hann slîkan konûng sigri rænti“; vgl. 2, 39.

iſt [1], dem Gotte ſelbſt zukam, als Beſucher der Nornen, deren Schickſalſprüche, namentlich auch die der Heldenſage zu Grund liegenden (ſ. ob. S. 322), die von Odin ausgeſtattete Vala verkündigt hat.

Die Saga in ungebundener Rede hat ſich kunſtmäßig erſt bei den Isländern herangebildet. Anfänglich dienten nur kürzere Proſaſtücke, wie in den Heldenliedern der Edda, die oft unvollſtändig überlieferten, überhaupt mehr geſprächartigen, als erzählenden Geſänge zu ergänzen und im Thatſächlichen zu erläutern. Vergleicht man dann mit den Völſungenliedern die Völſungaſaga, ſo zeigen ſich umgekehrt der ausgebreiteten proſaiſchen Erzählung größere oder kleinere Liederſtellen mehr noch zum Schmuck oder zum Zeugnis eingeflochten. Das iſt die allgemeine Form der auf das Heldenalter bezüglichen Sagawerke; ja man fand nöthig, wo keine Lieder zu Gebote ſtanden oder die Erzählung romanhaft erdichtet war, die beglaubigenden Verſe neu zu fertigen. Selbſt die eigentliche Geſchichtſage ſucht in häufiger Beiziehung ſolcher Gedichtſtellen, die von gleichzeitigen und mithandelnden Perſonen herrühren oder doch dafür angeſehen ſind, eine vorzügliche Gewähr. Snorri bemerkt in der Vorrede ſeines Geſchichtbuchs, Einiges ſei geſchrieben nach alten Geſängen oder Sageliedern, welche den Leuten zur Kurzweil gereicht haben und wenigſtens von alten Sangkundigen für wahrhaft gehalten worden ſeien [2], und er nennt ſofort Thiodolfs und Eyvinds Stammreihenlieder, in denen noch Mythiſches und Sagenhaftes vorherrſcht; dann aber kommt er auf die Skalden Harald Schönhaars und auf die norwegiſchen Königslieder überhaupt zu ſprechen, und was in dieſen, die vor den Fürſten ſelbſt oder ihren Söhnen geſungen worden, über die Fahrten und Kriege derſelben enthalten ſei, findet er ganz

[1] Norna-gestr iſt wörtlich Gaſt der Nornen; als Eigenname konnte zwar Gestr durch den vorgeſetzten Gen. (wie in Sögu-Eirîkr, Jûngu-Oddr, Örvar-Oddr u. dgl.) irgendwelche Beziehung zu den Nornen erhalten, als Täufling der Nornen; aber dieſe Pathinnen führen überhaupt nur mit zweifelhaftem Anſpruch den Nornennamen. Vgl. Gr. 2, 422: Pâlna-Tôki.

[2] Heimskr. 1, 1: „sumt er ritat eptir fornum kvæðum eða sögulioðum, er menn hafa haft til skemtanan ser. Nû þó at ver vitum ei sannindi â því, þâ vitum ver dœmi till þess, at gamlir frœdimen hafa slikt fyrir satt haft.“ Vgl. Sn. 83 f. (Arn. 216): „at kenna mönnum frœdi“ u. ſ. w. skâld eða frœðamadr; B. ok frœðimadr;“ Myth. 855. Hiezu S. Ol. e. helg. Chriſtiania 1853, S. 2 f.

glaubwürdig, denn obgleich die Skálden den zu erheben pflegen, vor dem ſie auftreten, ſo dürfte doch Keiner wagen, Einem ins Geſicht Thaten beizulegen, die von allen Hörern und ihm ſelbſt für gefabelt erkannt wären, das wäre ja Spott und nicht Lob [1]. (Fornm. S. 11, 164, 4 [vgl. 12, 242]: „sögu-kvæði.)

Die Angaben der Lieder ergänzt Snorri aus der Meldung unterrichteter Männer [2]. Alles weiſt darauf, daß die altnordiſche Saga aus dem Sageliede, die Geſchichtserzählung aus geſchichtlichen oder für geſchichtlich geltenden Geſängen herausgewachſen iſt. Noch der ſpäte Nornageſtsþáttr deutet das richtige Verhältnis an, wenn er den vielgewanderten Gaſt nicht bloß Sagen erzählen, ſondern auch die Harfe, in deren Stock er ſeine Lebenskerze trägt, ſpielen und darauf namentlich Gunnarsſchlag und das alte Gudrunslied anſchlagen läßt (ſ. ob. S. 313). Wo Odin ſelbſt noch dieſer Gaſt iſt, wird zwar der Harfe nicht gedacht, und welcherlei Geſang Saxos Skálde Ugger (ſ. ob. S. 334) gepflegt, iſt nicht angegeben; daß aber auch das Sagenlied, wie alle Dichtkunſt, in Odins göttlichem Geiſte ſeinen Urſprung hat, davon liegt ein anderwärtiges Zeugnis in der mehrerwähnten Dichterweihe Starkads. Dieſem iſt die Skáldſchaft von Odin ſolcher Weiſe gegeben, daß er ebenſo fertig

[1] Heimskr. 1, 2: „Með Haraldi voru skald, ok kunna menn enn kvæði þeirra, ok allra konúnga kvæði þeirra er síðan hafva verit at Noregi, ok tökum ver þar mest dœmi af því, er sagt er í þeim kvæðum, er kveðin voru fyrir sialfum hôfðingjunum eða sonum þeirra; tökum ver þat alt fyrir satt, er í þeim kvæðum finnz um ferðir þeirra eða orrustur. Enn þat er háttr skálda at lofa þann mest, er þá eru þeir fyrir; enu engi mundi þat þora, at segja sialfum hönum þau verk hans, er allir þeir er heyrði, vissi at hegômi væri ok skrök, ok svá sialfr hann: þat væri þá hâð enn eigi lof“. Noch von Olaf dem Heiligen und ſeinen Vorbereitungen zur Schlacht bei Stiklestad erzählt Snorri: „Þá kallaði konúngr til sín skáld sín, ok bað þá gánga í skialdborgina; skulot þer, segir konúngr, hêr vera ok siá þau tíðindi er hêr geraz, er ydor þá eigi segjandi saga til; því at þer skulot frá segja, ok yrkja um síðan“. Heimskr. 2, 381. Vgl. S. Olafs ens Helga, Chriſt. 1853, 206. Vgl. ob. S. 313.

[2] Heimskr. 1, 1 f., ſchon im Eingang der Vorrede: „fornar frásagnir u. ſ. w. svá sem ek hefir heyrt fróða menn segja“; weiterhin: „Eptir Þiôðólfs sögn er fyrst ritin æfi Ynglinga, ok þar viðaukit eptir sögn fróðra manna“. Vorher: „hann orti ok kvæði u. ſ. w. þat er kallat Ynglingatal“.

dichten als reden ſoll [1]. Starkad führt nun, wie Bragi, den Beinamen der Alte, und Skáldatal, das ihn an die Spitze ſtellt, ſag von ihm, ſeine Lieder ſeien die älteſten bekannten, er habe von Dänenkönigen gedichtet; nach ihm iſt auch die alterthümlich einfachſte Versart, eben diejenige des Sagenliedes, Starkaðarlag benannt, und was von Liederbruchſtücken ihm zugeſchrieben wird, iſt in dieſer Weiſe verfaßt [2]. Wie Tóki und Nornageſt hat er mehrere Menſchenalter gelebt, weite Lande durchfahren und mit vielen Königen verkehrt, aber mehr, als jene, war er ſelbſt ein thatenreicher Held; Odin, der Gott des Kampfes und Sieges, wie des Geſangs, hat ſeinen Günſtling und Zögling [3] nach beiderlei Seiten begabt. Starkads Helden- und Sängerleben wäre Gegenſtand einer weitſchichtigen Darſtellung; hier kann nur mit wenigen Zügen hervorgehoben werden, was ihn unter allen Kämpen und Skálden der nordiſchen Sagenwelt in ſcharfer Eigenthümlichkeit auszeichnet. Er lebt an Höfen, nennt ſich Sänger des Königs, dichtet Loblieder und

[1] Fornald. S. 3, 33: „Odinn mælti: ek gef honum skáldskap, at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla“ (wie von Odin ſelbſt ſ. oben). Saxo 6, 103: „[Othinus Starcatherum] non solum animi fortitudine, sed etiam condendorum carminum peritia illustravit.“

[2] Skálda tal S. 479: „Starkaðr inn Gamli var Skalld, hanns kvæði ero förnust þeirra sem menn kunno, hann orti um Dana Konga“ (vgl. Heimskr. 1, 2: „kunna menn enn kvæði þeirra“). Sn. 311 (Arn. 2, 104): „sem Starkaðr gamli kvað.“ Ýngl. S. C. 25 und 29 (Heimskr. 1, 30. 34): „Starkaðr hinn gamli“; ebenſo Landn. 226. Sn. 268 (Arn. 712 f.) ſind Beiſpiele von Fornyrða- und Starkaðar-lag, der einfachſten Form desſelben, gegeben (vgl. oben S. 268). Eine große Zahl von Strophen dieſer Versart, in welchen Starkaðr ſpricht, Fornald. S. 3, 16 ff., vielleicht ſämmtlich dem Liede angehörend, wovon ebd. 3, 35 geſagt iſt: „Þá orti Starkaðr kvæði þat, er heitir Vikarsbálkr“ (vgl. Sn. 268, Arn. 712: „bálkar-lag“). Auch Sn. 311 f. (Arn. 2, 104) ſteht eine Str. „í bálkarlagi“ als Beiſpiel des „Barbarismus“ durch Aſpiration (hr ſtatt r): „sem Starkaðr gamli kvað: þann hefi ek manna menzkra fundit hringheyjandi! [B. heyanda, hreytanda] hrammazten at afli“; vgl. Saxo 6, 116 b: „maxime regum [Frotho]“ u. ſ. w. „magni Frothonis“ u. ſ. w. 117 a: „magnum Frothonem.“

[3] Wie Odin als Hroſsharsgrani auf der Inſel Fenhring den jungen Starkad erzieht (Fornald. S. 3, 17 f. 32 f.), ſo war er auch Pflegvater Geirröds (Sæm. 39) und, als Bauer Hrani, Beherberger Hrólfs und ſeiner Gefährten (Fornald. S. 1, 77 ff. 94 f.).

rühmt königliche Freigebigkeit [1]; aber junge Könige, welche zugleich Gold geben, Schwerter ſchwingen und Schiffe rüſten, erklärt er höheren Lobes werth, als daheimſitzende und ſchatzſparende [2]; würdiger Zweck des Goldſpendens iſt ihm nur die Sicherung eines kampftüchtigen Gefolges; im Landnámabuch wird Starkad der Alte namentlich als Skálde bei König Frôdi und ſeinem Sohne Ingiald bezeichnet [3]; aber die Hofslieder, die er letzterem beim Gelage ſingt, ſind ſchwertſcharfe Schelten und Weckrufe, wodurch er den verweichlichten jungen König aufſtachelt, den Tod ſeines tapferen Vaters Frôdi blutig zu rächen [4]. Der greiſe Skálde preiſt das harte Leben, die rohe Koſt, das einfache Getränk der Könige und Recken ſeiner früheren [5] gegenüber der üppigen Sitte, die durch Ingialds ſächſiſche Gemahlin aus Deutſchland eingebracht worden, und ein goldenes Haarband, das ihm dieſe zur Beſchwichtigung darbot, wirft er ihr mit Unwillen ins Geſicht [6]; Verächter der weich-

[1] Fornald. S. 3, 31: „Mèr gaf Vikar valamâlm [vgl. Sæm. 114, 8: valamâlmi], hring enn rauda, er ek á hendi ber; mèr þrimerking, en ek þrumu honum [alſo eine Widergabe]“ u. ſ. w.; nach Vikars Tode nennt er ſich, ebd. 36: „bringa vanr ok hrôdrkvæda [ſtatt: „hrôdr kveda“], drottinlaus“ u. ſ. w.; ebd. 37: „at iöfurs greppi“. Sn. 194: „Skâld heita greppar“ u. ſ. w.

[2] Sn. 268 (Arn. 712 f.): „Veit ek verdari, þá er vell gefa, bröndum beita ok bûa snekkjur: hæra hrôdrar en heimdraga, ûnga iöfra en audspörut“ u. ſ. w.

[3] Landn. S. 226 (Sagabibl. 2, 585. Sagnh. 90). Fornald. S. 2, 12 f.: „Frôda ens frœkna, födur Ingialds Starkadar-fôstra.“

[4] In Saxos lateiniſcher Umſchreibung 6, 115 ff. („hoc carmine usus asseritur“, „clara rursum voce recinuit“); die in voriger Anmerkung gegebene Str. und die darauf folgende, beide als Belegſtellen für Starkadarlag in Skálda eingerückt, können gleichfalls an Ingiald gerichtete Mahnungen ſein.

[5] Saxo 6, 117: „Ipse rex parvo meminit modestam ducere vitam. Mellei temnens speciem saporis, combibit tostum Cereris liquorem, nec parum coctis dubitabat uti, assa perosus.“

[6] Saxo 6, 116: „Absonum namque est, ut in arma promptis nexili crinis religetur auro u. ſ. w. Uxor Ingelli levis ac petulca Teutonum ritus celebrare gestit, instruit luxus et adulterinas præparat escas“. 6, 118 b: „Dum gravem gemmis, nitidamque cultu aureo gaudes celebrare nuptam“ u. ſ. w. Vgl. 6, 114: „postquam se enim Teutoniæ moribus permisit“ u. ſ. w. „mirifici operis vittam“ u. ſ. w. 6, 115: „Teutonum luxus u. ſ. w. saxonicamque imitatus illecebram“ u. ſ. w.

lichen Goldſchmiede, wird er zum Lobredner der Waffenſchmiede, die ihn ſelbſt einmal durchgehämmert haben (Saxo 6, 109. 8, 152); überall ein abgeſagter Feind aller Gaukler und Spielleute, hat er einem ſolchen, der ihn auf Befehl der Königin erheitern ſollte, aber mehr einem Steinbild, als einem Menſchen, zu ſingen und zu blaſen ſchien, einen Knochen auf die Pausbacken geſchleudert [1]; als er einſt, an der Berghalde ſitzend, zum Kampfe für Ingialds Schweſter ſeine neun Gegner erwartet, trifft ihn ein Wurfmann derſelben bis an die Schultern eingeſchneit; den koſtbaren Mantel, womit ihn die Königstochter beſchenkt, hatte Starkad in die Dorne geworfen, und als er dann von den furchtbaren Wunden des ſiegreichen Streites erſchöpft, ſich auf einen Fels niedergelaſſen, hat ſich dieſem die bleibende Spur ſeiner Geſtalt eingedrückt [2]. Eis- und ſteinrieſenhaft, wie er hier erſcheint, iſt er auch, den Sagen zufolge, jötuniſcher Abkunft oder ein wiedergeborner Jötun, und die grauenhafte Schilderung ſeiner Jötunlarve iſt ihm ſelbſt in den Mund gelegt [3]; mit dieſer Thurſenart hängt aber die wilde und

[1] Saxo 6, 115: „Quo evenit, ut elusus opinione sua mimus, statuæ magis quam homini canere putaretur u. ſ. w. tibiæ cantu [114: tibicine modulari jusso] u. ſ. w. Osse itaque u. ſ. w. in vultum gesticulantis projecto, plenas aurarum buccas violenta flatus excussione laxavit u. ſ. w. Deinde in ampliorem histrionis suggillationem, mox citandum carmen subtexuit.“ Vgl. 6, 104: „quod apud Upsalam sacrificiorum tempore constitutus, effeminatos corporum motus scenicosque mimorum plausus ac mollia nolarum crepitacula fastidiret“ u. ſ. w. 105: „Victo occisoque Hugleto u. ſ. w. Starcatherus, quoscunque ex histrionibus captioni casus obtulit, cædendos virgis curavit“ u. ſ. w. Ŷngl. S. C. 25 (Heimskr. 1, 29 f.).

[2] Saxo 6, 111: „sub montis cujusdam clivo sessione quæsita, adversum ventis ac nivibus corpus præbuit u. ſ. w. purpureum quoque, quo nuper a Helga donatus fuerat, sentibus amiculum injecit u. ſ. w. quendam montis fastigio immittunt u. ſ. w. is postquam montanæ celsitudinis verticem conscendit, in devexa ejus parte senem prospicit scapulis tenus nivali desuper respersione contectum u. ſ. w. Igitur consumpto pene robore, saxo, quod in vicino forte situm erat, genibus advolutus, paulisper eidem acclinis incubuit: cujus cava adhuc superficies cernitur, ac si illam decubantis moles conspicua corporis impressione signasset. Ego autem hanc imaginem humana arte elaboratam reor“ u. ſ. w.

[3] Über das Verhältnis des Jötuns zum Helden Starkad vgl. Thôr 185 ff. Hauptſtelle Fornald. S. 3, 36 f., die drei Str. vgl. 18 f.

böſe Seite ſeines Weſen zuſammen, wie ſie nicht bloß in ſeinem Grimm und Ungeſtüm, ſondern zugleich in der Ehrvergeſſenheit und Treuloſigkeit ſeiner Nidingswerke zu Tage kommt [1]. Das ſchmählichſte und verrufenſte von dieſen iſt, daß er ſich mit Gold dingen läßt, ſeinen letzten Herrn, den König Âli, meuchleriſch im Bade zu erſchlagen; er ſelbſt empfindet darüber bittere Beſchämung und Reue, ſo daß er an einigen der Anſtifter für ſein eigenes Verbrechen blutige Rache nimmt [2], und als er, von Alter entkräftet und erblindet, des Lebens überdrüſſig iſt, hängt er das Gold, das er für den Mord an Âli empfangen, an ſeinen Hals, um damit Einen, der ihn todtſchlage, zu erkaufen, worin ihm mit ſeinem eigenen Schwerte willfahrt wird [3]; ſo erfüllt ſich auch an ihm das mit Gullveig über die Menſchen gekommene Schickſal (ſ. oben S. 322) [4]. Ganz von dieſer gehäſſigen Seite nimmt ihn Nornageſts Erzählung vom Kampf der Giukünge mit Gandálfs Söhnen: im Heere der letztern ſah man einen großen und ſtarken Mann, der haufenweiſe Männer und Roſſe niederſchlug, denn er glich mehr Jötunen als Menſchen; auf Sigurds Frage nennt er ſich Starkad, Störverks Sohn von Fenhring; als aber Sigurd ſich als den Fáfnistödter zu erkennen

[1] Fornald. S. 3, 36: „kölludu hann endrborinn iötun ok nîding. Vgl. ebd. 35: „at mèr Þór um skôp nîdings nafn“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 385 wird er „Þussinn“ angeredet.

[2] Saxo 6, 147: „pecunia Starcatherum asciscunt. Ille ut rem ferro exequeretur adductus, utentem balneis regem, susceptis cruenti ministerii partibus, attentare constituit“ u. ſ. w. 148: „Centum et viginti auri libræ in præmio reponebantur. Postmodum pœnitentia ac pudore perculsus, tanta animi acerbitate commissum facinus luxit, ut si mentionem ejus incidere contigisset, a lacrymis temperare non posset. Adeo culpæ atrocitatem resipiscens animus erubescebat. Præterea aliquot ex his, quorum instinctu usus fuerat, in sceleris a se commissi vindictam occidit, et cui facto manum tribuerat, præbuit ultionem.“ Ŷngl. S. C. 29 (Heimskr. 1, 34): Âli var konûngr at Uppsölum XXV vetra, âdr Starkadr hinn gamli drap hann.“ Nornag. Þ. C. 8 (Fornald. S. 1, 381): „heyrdum vèr getit nîdings vîgs Starkadar, er hann hafdi drepit Âla [V. Armôd] konûng î laugu.“ S. Egils ok Âsm. C. 17 (Fornald. S. 3, 406): „Þenna Armôd[?] drap Starkadr hinn gamli î laugu, ok var Þat hitt sîdasta ôskapaverk hans.“

[3] Saxo 149 u. bis 153: „emendi in se percussoris gratia, aurum, quod pro Olonis interfectione meruerat, collo appensum gerebat“ u. ſ. w.

[4] Starkad in der Hölle ſ. Fornm. S. 3, 200 f.

gibt, will Starkad entweichen; noch stößt Sigurd ihm mit dem Schwerthefte zwei Backenzähne aus und heißt dann das Ungethüm sich trollen; der eine dieser Zähne, den Nornagest aufhob, hängt, den Neugierigen zur Schau, an einem Glockenseil in Dänemark und wiegt sieben Öre; mit Starkads Flucht entflohen auch Gandálfs Söhne und bald nachher verlautet Starkads Nidingswerk, die Ermordung König Álfs im Bade [1]. Doch nicht so nachzüglich erst, schon in einem der Eddalieder von dem zu den Völsungen gerechneten Helgi, Hundings Tödter, muß Starkads Name und ungethümliche Erscheinung sich herbeilassen; hier ist er einer der von Helgi bekämpften Granmarssöhne, der Könige grimmigster, dessen Rumpf sich noch schlägt, nachdem das Haupt gefallen ist [2], offen-

[1] Fornald. S. 1, 330 f.: „Í þeirra [Gand. s.] liði sást einn maðr mikill ok sterkr, drap þessi maðr menn ok hesta, svá at ekki stóð við, þvíat hann var líkari iötnum enn mönnum u. s. w. ímóti þeim mannskelmi u. s. w. Hann kvedst Starkaðr heita Störverksson, norðan af Fenhring úr Noregi. Sigurðr kvedst hans heyrt hafa getit, ok optarr at illu: eru slíkir menn eigi sparandi til ófagnaðarins u. s. w. Starkaðr vill þá undan leita; en Sigurðr snýr eptir, ok færir á lopt sverðit Gram, ok lamdi hann með hiöltunum á iaxlgarðinn, svá at hrutu úr honum tveir iaxlarnir, var þat meiðsla högg. Sigurðr bað þá mannhundinn í brott dragast þaðan. Starkaðr snarast þá í burt þaðan: en ek tók annann iaxlinn ok hafða ek með mèr, er sá nú hafðr í klukkustreng [í Lundi] í Danmörk, ok vegr sió [B. 6] aura; þikkir mönnum forvitni at siá hann. Þegar er Starkaðr lagði á flótta, flýðu Gandálfs synir u. s. w. Litlu síðarr heyrðum vèr getit níðings vígs Starkaðar, er hann hafði drepit Ála [B. Armód] konúng í laugu." Auch hier, neben diesem Meuchelmorde, das zweite Nidingsstück, die ehrlose Flucht (vgl. Saxo 7, 126), und eine der von Thór angewünschten unheilbaren Wunden (Fornald. S. 3, 33: í hverju vígi „meiðslasár"; vgl. Saxo 6, 105 ob. 101 f., hiezu 8, 152 u. 8, 146, 2. Fornald. S. 1, 383 u. 385 f.) Nornag. Þ. Cap. 7 (1, 329 f.) läßt Gandálfs Söhne, Verwandte Sigurd Hrings, von diesem wider die Giukunge geschickt sein, dagegen stehen sie nach Sögubr. (1, 380) und Saxo (8, 144: „editi Gandal sene" u. s. w.) im Brávallakrieg auf Haralds Seite, während Starkad, in Álfs Gefolge, für den Schwedenkönig kämpft.

[2] Sæm. 161 (Munch 91 a): „Granmarr hêt ríkr konungr, er bió at Svarinshaugi, hann átti marga sonu: einn hêt Hódbroddr, annarr Gudmundr, þriði Starkaðr u. s. w. svá sem segir í Völsungakviðu inni fornu" u. s. w. Sæm. 164, 13 f. (Munch 92, 24 f.): „(Helgi kvað:) fèllu í morgun at Frekasteini Bragi ok Högni, varð ek bani þeirra. En at Styrkleifum Starkaðr konungr, en at Hlêbiörgum Hrollaugs synir;

bares Seitenſtück zu Saxos Meldung von Starkad, Störverks Sohn, wonach deſſen abgeſchlagenes Haupt noch in eine Erdſcholle beißt [1]. Das altheimiſche Reckenthum, das mit ſeinen rauhen Tugenden wie mit ſeinen unverblümten Freveln und Flecken in Starkad vertreten war, erſcheint nur noch als verſinkendes Geſpenſt im Hintergrunde der glänzenden Geſtalten eines Sagenkreiſes von fremder Herkunft, deſſen aber die nordiſche Dichtkunſt mit voller Kraft und entſchiedener Vorliebe ſich bemächtigt hat. Wie der Völſung Sigmund in Valhöll aufgenommen iſt, macht die Verherrlichung ſeines Geſchlechts den Hauptinhalt der Heldengeſänge, die ſich den Eddaliedern aus der Götterſage anſchließen. Sigurd vor allen iſt nun der berühmteſte unter der Sonne [2], er und was mit ihm zuſammenhängt, iſt den Skálden und ihrer Sprache überall geläufig [3], während von Hrólf Kraki zwar öfters noch das Goldſäen, von Hálf einmal das Gewand, als Bezeichnung der Brünne [4], von Starkad lediglich nichts im ſkáldiſchen Bilderſchmucke zu finden, ſein Name zwar noch einer Versart angeeignet, übrigens jeder Nachhall

Þann sá ek gylfa grimmûdgastan, er bardisk bolr, var â brot höfud.“ Hier iſt „gylfa“ gen. pl. des „konungs nafn“ gylfi; Sn. 191; vgl. 208 a. Seltſam erſcheint neben Starkad auch der Name Bragi bezüglich auf den vorgenannten „Starkadr konungr.“

[1] Saxo 8, 153; „Igitur Hatherus adacto vegete gladio senem capite demutilavit. Quod corpori avulsum impactumque terræ glebam morsu carpsisse fertur, ferocitatem animi moribundi oris atrocitate declarans.“ (Stephan. nott. 178 b f.) Im Starkadsliede von der Brávallaſchlacht muß ein Kämpe, Sôknarsôti, vorgekommen ſein, der, als ihm der Kiefer geſpalten und das Kinn weggehauen iſt, in ſeinen Bart beißt und es ſo feſthält (Fornald. S. 1, 384).

[2] Sæm. 173, 7 (Munch 98, 7): „Þû munt madr vera mæztr und sôlu, ok hæstr borinn hverjum iöfri.“

[3] Den Mittheilungen aus der Sigurds- und Niflungenſage fügt Skálda bei (Sn. 145. Arn. 370): „Eptir þessum sögum hafa flest skâld ort, ok þekit ýmsa þâttu“ (Harum narrationum complures poetæ alii alias partes variando descripserunt“). Vgl. Sagabibl. 2, 376 bis 380.

[4] Lex. poet. 235 a: „Hâlfs gerdar“ ornatus Halvi, lorica. Sagabibl. 2, 453 *): „See et Vers af Stuf Skald i Heimskringla, Oluf Kyrres Saga Kap. 9“ [fehlt bei Peringſk.]; vgl. Sn. 194 (Arn. 528): „Rekkar voru kalladir þeir menn, er fylgdu Hâlfi konûngi, ok af þeirra nafni eru rekkar kalladir hermenn, ok er rêtt at kenna svâ alla menn.“

ſeiner reichen Sage im Kunſtliede verklungen iſt [1]. Dagegen wird er, obgleich nicht von hoher Abſtammung, bei Saxo und im Bruchſtück als der Kämpe von weiteſt verbreitetem Ruhme hervorgehoben [2] und, was mehr beſagt, es iſt auf ihn eben jene Fülle gewichtiger Thaten und Erlebniſſe gehäuft, wofür nur dreifaches Menſchenalter ausreichen konnte und in der zugleich ſeine Beglaubigung als Altmeiſter des Sageliedes lag. Sein thatkräftiges und ſangreiches Leben muſte ſich beſonders noch auf die gewaltige Schlacht im Felde Brâvellir, an der oſtgotländiſchen Bucht Brâvik, erſtrecken, die berühmteſte Schlacht des Nordens [3], die von Saxo mit den Farben eines Ragnarök geſchildert wird [4]. In ihr ſind um die beiden Gegner, Harald Hilditönn, König der Dänen, und ſeinen Verwandten, den Schwedenkönig Sigurd Hring, die Tapferſten aus allen nordiſchen Reichen und den Nachbarlanden

[1] Wenn Vetrlidi, ein Skálde vom Schluß des 10ten Jahrhunderts, zu Thôr ſpricht (Sn. 103. Arn. 258): „steypdir Starkadi“, ſo iſt damit der Jötun, nicht der Held und Sänger, gemeint (Thôr 176 bis 178. Heimskr. 1, 285 u. Dietr. XXIII ob.); auch Stôrverkr ſteht in den Gedenkverſen, Sn. 209 b (Arn. 550), unter den „iötna heiti“.

[2] Saxo 6, 102 f.: „Siquidem [Starcath.] excellentius humano habitu corpus a natura sortitus, ita id animi magnitudine æquabat, ut nulli mortalium virtute cedere putaretur. Cujus tam late patens claritas fuit, ut adhuc quoque celeberrima factorum ejus ac nominis opinio perseveret. Neque enim solum apud nostros egregiis operum titulis coruscabat, verum etiam apud omnes Sveonum Saxonumque provincias speciosissima sibi monumenta pepererat.“ 6, 120: „Ast ego, qui totum concussi cladibus orbem“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 381: „sá kappi, er ágætastr hefir verit í fornsögum: Störkuðr inn gamli Stôrverksson, er upp hafði fœðst í Noregi á Hörðalandi í eyjunni Fenríng, ok farit hafði víða um lönd, ok verit með mörgum konúngum.“

[3] Fornald. S. 1, 382: „var sú orrosta svá snörp ok mikil, sem segir í öllum fornum sögum, at engi orrosta á Norðlöndum hafi háit verit með iammiklu ok iamgôðu manuvali til orrostu at telja.“ Vgl. 1, 238. 510, 1. 3, 216: „þá skyldi vera bardagi á Brávöllum, er mestr hefir verit á Norðlöndum, sem segir í sögu Sigurðar Hríngs, föður Ragnars loðbrôka u. ſ. w. Í þessi orrostu fèll Haraldr konúngr, ok með honum fimtán konúngar u. ſ. w. sem segir í sögu hans“ u. ſ. w.

[4] Saxo 8, 146: „Deinde canentibus lituis summa utrinque vi conseritur bellum. Credères repente terris ingruere cœlum, silvas camposque subsidere, misceri omnia, antiquum rediisse chaos, divina pariter et humana tumultuosa tempestate confundi, cunctaque simul in perniciem trahi“ u. ſ. w.

verſammelt, Skálden, wie Starkad ſelbſt, kämpfen mit [1], Schildjungfrauen ſchwingen Banner und Schwert, und wenn in manchen Sagen nur der Schatten Odins vorüberſtreift, ſo tritt der alte Heldenvater leibhaftig und ſelbſthandelnd in die Mitte dieſes von ihm angeſchürten und gelenkten Völkerſtreits [2]. Wie nun in demſelben Starkad, auf Sigurd Hrings Seite vorkämpft und zum Heldenruhm auch hier die furchtbarſten Wunden davonträgt, ſo galt er zugleich für den Sänger des großen Liedes von der Brávallaſchlacht, das den Schilderungen Saxos und des Sagabruchſtücks zu Grunde liegt, und in den zuſammengereihten Streiternamen ſind noch die Anlaute des alten Stabreims hörbar [3]; auch der Schwanenſang des lebensmüden Greiſes

[1] Sögubr. C. 8 (1, 379): „Þessir kappar voru með Haraldi konúngi: Sveinn, Sámr, Gnepi enn Gamli, Gardr, Brandr, Blœngr, Teitr, Tyrvingr, Hialti; þeir voru skáld Haralds konúngs ok kappar.“ Vgl. Saxo 8, 143: „poeses quoque patrio sermone contexere promtissime calluerunt.“ 144: „Berhgar vates.“

[2] Der Dänenkönig Harald Hilditönn, der greiſe Held dieſer Schlacht, aus der er von Odin hingerafft wird, iſt vom Beginn bis zum Schluſſe ſeines Lebens ein vollkommener Odinsmann und es gebührt ihm eine bedeutende Stelle in der Ausführung des Odinsmythus nach der Seite des Heldenthums. Er und ſeine Nächſtverwandte heißen Sæm. 117, 27: „gumnar goðom signaðir.“

[3] „Historiam belli Svetici Starcatherus, qui et ejusdem prælii præcipuum columen erat, primus danico digessit eloquio, memoriæ magis quam literis traditam. Cujus seriem ab ipso pro more patrio vulgariter editam digestamque latialiter complecti statuens, inprimis præstantissimos utriusque partis proceres recensebo.“ 8, 146: „Illic Starcatherus, qui belli hujus seriem sermone patrio primus edidit, prior in acie dimicans, Haraldi proceres Hun et Eli, Hort ac Burgha a se prostratos, abscissamque Wisnæ dexteram commemorat. Cæterum Roa quendam cum duobus aliis Gnepia et Garthar a se in acie vulneratos occubuisse declarat. Hisdem Scalki patrem tacito nomine applicat. Idem fortissimum Danorum Haconem a se in terram prorutum, seque ab eo ita mutuo vulneratum testatur, ut exertum thorace pulmonem, cervicemque mediotenus scissam, manum quoque uno truncam digito gerens excederet bello, diuque hiscens plaga nec cicatricis capax, nec medelæ habilis videretur. Eodem teste puella Weghtbiorg in hostem dimicans Soth pugilem acie stravit“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 381 bis 383: „hvar er kappinn Störkuðr, er enn hertil bar ávalt hærra skiöld? vinn oss sigr!“ u. ſ. w. 384: „sem Störkuðr inn gamli segir“ u. ſ. w. 385 f. Verzeichnis anlautender Namen Lex. myth. 301. Vgl. Sagnhist. 112.

ſchließt die Aufzählung ſeiner Großthaten mit dem brávelliſchen Sieg, als einem unvergänglichen Denkmal ſeiner Tapferkeit [1]. Die angeführten Quellen erklären die Entſtehung des großen Kampfes wirklich nur aus dem kriegeriſchen Geiſte des Odinsglaubens: der hochbejahrte Harald, von Jugend auf ein Geweihter Odins, will in herrlichem Schlachttod untergehn, Odin ſelbſt, dem die Kampftodten angehören, ſtiftet als Bote Haralds Zwietracht unter den Anverwandten und erſchlägt als Wagenführer den erblindeten Greis, der nun vom Schlachtfeld mit großem Gefolg aus dem eigenen und dem feindlichen Heere nach Valhöll zieht [2]. Die Geſchichtforſchung, welche dieſen nordiſchen Völkerſtreit in die vordere Hälfte des 8ten Jahrhunderts ſetzt [3], ſieht ſich nach andern, als bloß mythiſchen, Anläſſen um; aber ſie ſtimmt den Sagen in dem Ergebnis der gewaltigen Bewegung bei, daß ein Wechſel der Obergewalt im Norden die Folge war und die wirkende Kraft in demſelben durch den Brávallaſieger Sigurd Hring auf ſeinen ſagenberühmten Sohn Ragnar Lodbrók und deſſen ſtreitbare Söhne übergieng.

Dieſes Geſchlecht iſt es nun, welches die Völſünge verwandt-

[1] Saxo 8, 152: „Semperque manebit nostra bravellinis virtus conspecta trophæis.“

[2] Saxo 7, 142 f.: „Othinus u. ſ. w. insidiosæ legationis cura arctissimam regum concordiam labefactavit, tantaque inimicitias serentis fallacia fuit, ut amicitia ac necessitudine vinctis mutuum odii rigorem ingeneraret, quod absque bello satiari non posse videretur u. ſ. w. Sunt qui Haraldum non livoris impulsu, aut regni æmulatione, sed industrio quodam spontaneoque conatu clandestinas exitii causas quæsivisse testantur. Quum enim ob senectam severitatemque civibus etiam onustus existeret, ferrum morbi cruciatibus anteponens, spiritum in acie quam lectulo deponere præoptavit, consentaneum præteritæ vitæ operibus exitum habiturus. Itaque quo mortem suam clariorem efficeret, inferosque comitatior peteret, complures fati consortes adsciscere gestiebat, futuræ cladis materiam ultronea belli instructione molitus. His ergo de causis tam propriæ, quam alienæ necis aviditate correptus, ut par utrobique strages incideret, pares utrinque copias instauravit, aliquando fortius Ringoni robur applicans, quem victorem superesse maluerat.“ Vgl. 8, 146 f. Fornald. Sög 1, 377. 380. 386 f.

[3] P. E. Müller, Sagnhist. 119 (vgl. Sagabibl. 2, 492) um 730; Munch 2, 95 f. zwiſchen 715 und 730.

ſchaftlich an den Norden bindet, ſo daß Völſungaſaga ſich unmittelbar in der Ragnarsſaga fortſetzt. Ragnar Lodbrók hat die in niedrigen Stand gerathene Áslaug, Sigurds des Fáfnistödters Tochter von Brynhild, unerkannt zu ſich erhoben; aber erſt nachdem ſie ihm den fünften Sohn geboren, bewährt ſie durch das Schlangenzeichen in deſſen Auge die Abkunft von dem Sagenhelden und dadurch von Odin ſelbſt, wonach dann der Neugeborne „Sigurðr Ormr-í-auga“ genannt wird [1]. Vikingsfahrten Ragnars und ſeiner Söhne giengen nach Südweſten, namentlich nach Frankland [2]; von da iſt auch die dreijährige Áslaug in einer Harfe nach den Nordlanden gebracht worden, ein Bild der wandernden Sage [3].

Als Skálde desſelben Geſchlechts war Bragi der Alte angeſehen und er iſt auch der erſte, dem ein Kunſtlied zugeſchrieben wird, worin Beziehungen auf die Völſüngenſage hervortreten; die Dráþa zum Preiſe des Schildes, einer Gabe von Ragnar, der als Sohn Sigurds (S. Hrings) angeredet wird, beſingt, als Gegenſtand eines der Schildbilder, den tapfern Kampf der Gudrúnsſöhne und hierüber wird ausdrücklich bemerkt, Bragi habe dieſe Verwandten der Áslaug gelobt, damit dadurch Ragnars Ehre gemehrt werde (ſ. oben S. 284); wohl in dem gleichen Liede wird das Schlangengift dichteriſch Trank der Völſünge genannt, weil der Völſüng Sigmund ohne Schaden Gift trinken konnte [4];

[1] Sn. 144 (Arn. 370): „Eptir Sigurd svein lifði dóttir, er Áslaug hét u. ſ. w. ok eru þaðan ættir komnar stórar.“ Fornald. S. 1, 257 bis 9. Vgl. Saxo 9, 170 f. Sæm. 104, 31. Sagabibl. 2, 383 f. 476 u. bis 78. Es iſt ein mehrfach vorkommender Sagenzug, daß nichtebenbürtige Frauen um ſo höher in das Licht einer fabelhaften Abkunft geſtellt werden.

[2] Fornald. S. 1, 354: „Lodbrókar synir fóru um mörg land með hernaði: England ok Valland ok Frakkland, ok útum Lombardí.“ 1, 357: „Sigurðr ormr í auga ok Biörn iarnsíða ok Hvítserkr höfðu herjat víða um Frakkland.“ Vgl. Zeuß 535 f.

[3] Fornald. S. 1, 229: „[Heimir] lætr nú giöra eina hörpu svá mikla, at þar lêt hann meyna Áslaugu í koma, ok mangar gersimar í gulli ok silfri, ok gengr á bróðr síðan víða um land, ok um síðir hingat á Nordrlönd.“ 1, 233: „nú fær hún [kelling] uppkomit hörpunni, ok þar sér hún eitt meybarn, at hún þóttist ekki slíkt sét hafa“ u. ſ. w.

[4] Sn. 144 f. (Arn. 1, 370): „Svá er sagt, at Sigmundr Völsúngsson var svá máttugr, at hann drakk eitr ok sakaði ekki; en Sinfiötli sonr hans ok Sigurðr voru svá harðir á húðna, at þá sakaði ekki eitr, at

in Valhöll iſt Bragi mit Sigmund und deſſen älteſtem Sohne Sinfiötli geſchäftig, den in der Schlacht gefallenen Eirik Blutaxt zu empfangen (ſ. oben S. 279), einen Sohn Haralds Schönhaar, welch letzterer auf Mutterſeite von Ragnar und Áslaug, der Sigurdstochter, ſtammt [1]. Bei Starkad zeigt ſich von der Völſungen- und Niflungenſage nirgends eine Spur; in ſeinem Brávallalied war wohl Ragnars Vater gefeiert, aber erſt mit der Frau des Sohnes wird die Stammtafel völſungiſch. Die Eddalieder jenes Sagenkreiſes ſind zwar großentheils im Fornyrdalag, alſo in Starkads Tone, gedichtet, tragen jedoch vielfachen Anflug der Kunſtſprache und haben, in Sigrdrifamál, eine ganze Rünenlehre aufgenommen. Was dagegen von Starkads Sange durchklingt, hält ſich, angemeſſen der Art ſeiner Helden und dem Zuſchnitt ſeiner eigenen Kämpenſchaft, in gänzlich ſchmuckloſem Stil [2]. Es iſt auch nicht geſagt, daß Starkad von Suttungs Meth getrunken habe, ſeine Skáldſchaft, das einfache Sagenlied von den altnordiſchen Recken, eignete ſich beſſer, als für den rüniſchen Odrörir, zur unmittelbaren Verleihung durch Odin, den Gott des kriegeriſchen wie des dichteriſchen Geiſtes.

utan kvæmi á þá bera. Því hefir Bragi skáld svá kveðit: u. ſ. w. hrökkviáll u. ſ. w. Völsúnga drekku“ (die Midgardsſchlange). Vgl. Sæm. 170 f. Fornald. S. 1, 130. 142. 323. Lex. myth. 210 a.

[1] Fornald. S. 2, 10 u. bis 12 ob. 16. Fagrsk. 12, 20. Einen andern Sohn Haralds, Hákon den Guten, läßt Eyvinds Lied auf deſſen Tod gleichfalls durch Bragi in Valhöll bewillkommnen, wo derſelbe ſchon acht Brüder trifft, Heimskr. 1, 167: „Þú átt inni hér átta brœðr! kvað Bragi“. Vgl. Fagrsk. a. a. O.

[2] P. E. Müller, der es gut verſtand, alte Grundlage von ſpäterer Zuthat zu unterſcheiden, jene unter dieſer herauszufühlen, bemerkt über die Starkadslieder, Sagnhist. 88: „Vi ville ikke paastaae, at netop de samme vers, Stærkodder havde digtet, gientoges til Saxos Tid. Men det er ikke blot Saxo, der giör Stærkodder til Digter, han nævnes blandt Skialdene i det gamle Skialdatal, og hvad der er vigtigere, Vers under hans Navn citeres i Snorros Edda (Rask's Udg. S. 311) og fornemmeligen i Göthreks og Hrolfs Soga u. ſ. w. vi have flere Exempler paa, hvorledes slige Sange giennem Rækker af Aarhundreder ere forplantede, i det de Tid efter anden foryngedes, ligesom Sproget modtog en ny Farve. Nye Træk kunne da maaske og være bleven lagte til, men Æmne og Grundtone maatte blive det samme.“ Vgl. Sagabibl. 2, 585.

Der Hohe.

Reden des Hohen, Hâva-mâl, lautet die gemeinsame Überschrift, unter welcher die hauptsächlichen Spruchgedichte der Liederedda zusammengefaßt sind. Der Hohe (Hâr, Gen. schw. Form Hâva, vgl. Gr. 1 (2), 312. 742 γ) ist Odin, der sich selbst als Sprecher zu erkennen gibt. Des Hohen Halle, Rath, Reden sind diesen Spruchliedern gangbare Ausdrücke [1], dagegen zeigt sich in denselben keine Spur von Jafnhâr und Thridi; die Erzählung der j. Edda von den drei Hohen ist sichtlich an Hâvamâl angesponnen und hat daraus eine Strophe wörtlich herübergenommen; man hat demnach Hâvamâl von jener Anknüpfung an die Gylfisage gänzlich freigestellt zu betrachten (vgl. oben S. 176). Unter dem Gesammtnamen sind drei verschiedene Spruchgedichte begriffen: zuerst eine Reihe von Lehrsprüchen, die, wenn auch einzeln für sich gültig, doch am gleichen oder verwandten Gegenstande sich fortsetzen und damit in Gruppen gliedern, sodann je in besondrer Einleitung Lodfâfnismâl, eine weitere Folge von Klugheitslehren, und endlich Rûnatal, ein Spruch über Rûnen mit Aufzählung achtzehn heilsamer Zauberlieder. Wenn nun gleich die beiden letztern Stücke durch eigene Rahmen und Formeln in sich abgeschlossen sind und namentlich das dritte nicht in der Ermahnung, sondern in der Zauberkunde sich bewegt, so fallen doch alle in den Kreis altnordischer Spruchweisheit und die Lehrsprüche treffen mit den Rûnen und Zaubersegen darin zusammen, daß sie gleich diesen sich gern an mythische Namen und Vorgänge anlehnen und daß auch ihre Bestimmung ist, für alle Vorkommnisse des Lebens zu feien und festzumachen, nicht sowohl sittliches Pflichtgefühl zu pflanzen und zu nähren, als vielmehr den Mann mit Klugheit, Vorsicht, sicherer, tüchtiger Haltung auszurüsten; es ist mit den ertheilten Rathschlägen nicht auf das Gute an sich, sondern auf die Nützlichkeit der Befolgung abgesehen [2].

[1] S. oben S. 245, Anm. 1.

[2] Die Klugheit, mit deren Beispiel Odin selbst vorangeht, wird bis zur Falschheit und Verstellung empfohlen Str. 46 f.; vgl. 43 (Munch 44 f. vgl. 41). 92 f. (90 f.); Gastfreiheit wird zur Pflicht gemacht, zugleich aber dem Gaste gegen den Wirth ein argwöhnisches, lauerndes Benehmen angerathen 1 bis 8 (1 bis 7); Freigebigkeit bringt Widergabe, ist das Mittel, sich Freunde zu

Die Zusammenhänge des verschiedenartigen Spruchwesens in Hávamál und den verwandten Gedichten sind übrigens schon im vorhergehenden Abschnitt erörtert worden; hier handelt es sich nur noch darum, das Verhalten Odins in seinem göttlichen Lehrberuf und in der Einwirkung auf seine Schüler durch die drei Theile von Hávamál zu verfolgen und aufzuweisen. Im ersten, umfangreichsten Theile, der gänzlich den Lebensregeln gewidmet ist, läßt Odin sich als Redender nicht verkennen, wenn zwei seiner Abenteuer, fortwährend in erster Person gesprochen, erzählt werden, das eine, die Werbung um Billings Tochter, zur Warnung vor ungenügsamer Begierde und weiblichem Wankelmuth, das andre, um den Nutzen gewandter Rede zu beweisen, die Erlangung des kostbaren Meths von Gunnlöd [1]. Da nun diese Stücke mit den übrigen Lehren zu einem Ganzen verbunden sind, so eignen sich dadurch alle dem gleichen Redner an; auch erscheint das Ich noch ein paar mal, obwohl wenig für Odin passend; vielmehr ist anzunehmen, daß in den

gewinnen und zu erhalten 40. 42 f. 45 (38. 40 f. 43); Tapferkeit ist um so rathsamer, als dem Kampfscheuen das Alter doch keinen Frieden gibt 16 f. (14 f.); der Nachruhm überlebt Gut, Freunde und den Mann selbst 77 f. (75 f.). Nicht als hätte dem alten Norden der rege Sinn für jede uneigennützige Tugend und Tüchtigkeit gemangelt; aber das Treffliche, was den Mann auszeichnet, ist ein angeborner, naturwüchsiger Adel, der eben darum nicht lehrhaft zum Ausdruck kommt, sondern in den Lebensbildern der Helden- und Geschichtsage; gelehrt werden kann das Gute nur als Verständiges, Nützliches; kluger und unkluger Mann (fróðr, snotr, ósnjallr, ósviðr, ósnotr maðr) sind darum die Losungswörter der Lehrsprüche. (Die Skálden werben in ihren Liedern um Gold und Gunst, ihre dankbare Treue bewähren sie in den Schlachten ihrer Könige). Es kommt der Einsicht in die Sittenlehre so wenig, als in die Mythenlehre des nordischen Heidenthums zu statten, wenn man in diesem, nach der einen und der andern Seite, überall das Christliche voraus angezeigt finden will. Dem Christenthum selbst geschieht damit kein Dienst, wenn auf solche Weise der gründliche Unterschied zwischen seiner lauteren, das Gesetz der Liebe voranstellenden Sittenlehre und den Begriffen der heidnischen Germanen verwischt wird, wenn es nicht überhaupt eine völlig neue Botschaft war, vor deren ergreifendem Eindruck die Bekenner Odins sich niederwarfen. Nur wenn das Heidnische in seinem besondern Wesen erkannt ist, kann auch die Wirksamkeit des neuen Glaubens klar gewürdigt werden. (Vgl. Myth. 132.)

[1] Str. 96 bis 104 (94 bis 101; Lex. poet. 54 a vermuthet appellativ „billings mær"; zweifelhaft ist die Beziehung auf Rindr, Rinda bei Saxo 8, 44 f.); 106 bis 112 (103 bis 110).

größern Verband manches ſchon ſprichwörtlich Vorhandene mit aufgenommen wurde [1]. Der Hohe wird hier nicht als Lehrer genannt, ſondern in der Beziehung, daß am Tage nach dem Methraub die Reifthurſe, nach Bölverk forſchend, ſich aufmachen, des Hohen Rath zu erfragen in des Hohen Halle, unter der hier leicht erſichtlich Odins Wohnung in Åsgard verſtanden iſt [2]. Bedeutſamer für das Spruchgedicht ſtellt ſich die Nennung dieſer Halle im zweiten Theile, Lodfáfnismál. Die Lehren werden hier ſo eingeleitet: „Zeit iſt zu reden lange Reden auf des Redners Stuhl, am Brunnen der Urd; ich ſaß und ſchwieg, ich ſah und bedachte, horcht' auf der Männer Spruch; von Runen hört' ich ſprechen mit den Tagfrühen, und in Rächten ſchwiegen ſie nicht, an des Hohen Halle, in des Hohen Halle hört' ich alſo ſagen" [3]. Es folgen 26 (nach der Eintheilung bei Raſk 24) lehrhafte Geſätze mit dem mehrfach wiederholten Anruf: „Ich rathe dir, Lodfáfnir, merke du Rath! genießen wirſt du's, wenn du merkſt" [4]; die Räthe ſelbſt ſind gleichartig denen des erſten Theils, doch ſind keine Mythen

[1] Str. 48 (46): „ungr var ek fordum, för ek" u. ſ. w. 71 (69): „eld sá ek uppbrenna" u. ſ. w. Die Str. 77 und 75 klingen in Eyvinds Hákonsliede (zum Jahr 963) an: „Deyr fé, deyja frændr" u. ſ. w. Heimskr. 1, 168. Fagrsk. 26.

[2] Str. 111 (109): Enn hindra dags gôngu hrîm-þursar Hâva râds at fregna Hâva höllu [dat.] í; at Bölverki þeir spurdu" u. ſ. w. In dieſer und der folgenden Strophe iſt von Odin in dritter Perſon die Rede und „hygg ek" gebraucht hier ein Sprecher, der von Odin übel denkt; Simrocks Vermuthung eines Zuſatzes (Edd. 388) erſcheint hinſichtlich dieſer beiden Strophen gegründet.

[3] Lodf. Str. 1 f. (Munch 111 f.): „Mâl er at þylja þulor längar [fehlt bei Munch; vgl. Sn. 179 f.: „í Þorgrîms-þulu"] þularstôli at Urdar brunni at; sat [Munch sá] ek ok þagdak, sá ek ok hugdak, hlýdda ek á manna mâl. 2. Of rûnar heyrdak dœma [Lex. poet. 99 a: d. of rûnar de runis, scientiis, verba facere, Hâvam. 113]". M.: [ok regindôma, nê um risting þögdu] med dagrœdum [Gr. 2, 253*. Myth. 709. Vgl. Lex. poet. 93 a. Dieſes râd hätte dat. pl. râdum, Munch 16 b, 112]. nê um nidum [Myth. 672 f.] þögdu, Hâva höllu at Hâva höllu í [Lex. poet. 24 b: „ad aulam, in aula"] heyrdak segja svâ." Vgl. Sn 212 b: mâl er at segja manna heiti. Fornm. S. 4, 202: sat hann þar lengi dags yfir mâlum manna." 2, 311: „er þat mâl manna."

[4] Str. 3 ff. (113 ff.): „Râdumk [Gr. 4, 39 f.] þer, Lodfáfnir, en [M. at] þû râd nemir! nióta muntu ef þû nemr."

eingeflochten, auch werden nicht Galder und Rûnen gelehrt, ſondern nur beiläufig als heilſam empfohlen [1]. Der Sprechende, der auf dem Rednerſtuhl am Urdbrunnen verkündigt, was er mit ſtillem und beharrlichem Aufmerken in des Hohen Halle ſagen hörte, iſt Lodfâfnir und was er mittheilt, iſt nicht ſeine eigene Lehre, ſondern wörtlich die dort empfangene mit der an ihn ſelbſt gerichteten Anrede, durch die er eben ſeine höhere Sendung beglaubigt [2]. Seine Stellung als Sprecher und zuvor als Hörer bezeichnet er in mythiſch bildlicher Weiſe; daß ſein Redeſtuhl am Brunnen der Norn ſteht, daß er vernommen hat, was in Odins Halle geſprochen ward, damit iſt ausgedrückt, es handle ſich um Eröffnungen eines Unterrichteten in der Wiſſenſchaft, die man von jenen heiligen Stätten ableitete. Auf welcher Männer Rede Lodfâfnir gelauſcht, wer es war, der zu ihm ſprach: „ich rathe dir", iſt nicht geſagt; aber die Stimme, die an und in des Hohen Halle ſich vernehmen ließ, kommt am beſten von dieſem Hohen ſelbſt, der auch im erſten Theile Weisheit lehrt, und der Männer Rede, das Sprechen über Rûnen, tiefere Kunden, weiſt auf einen geiſtigen Verkehr Odins mit den in ſeine Nähe erhobenen Geweihten [3].

Der Name Lodfâfnir iſt nur ſoweit durchſichtig, als Fâfnir bei den Dichtern Schlange bedeutet [4]; die Zuſammenſetzung mit lođ, zottig, läßt auf eine beſondre Schlangenart rathen [5]. Fâfnir heißt auch der

[1] Str. 11 (121): „gôđan mann teygđu Þer at gamanrûnum ok nem líknargaldr [ſ. oben S. 266] međan [Þû] lifir" [gamanrûnar ſind jedoch hier nur: „sermones jucundi," Lex. poet. 221 a]; Str. 26 (138): „vid bölvi rûnar."

[2] Dietrich zu Hávam., Zeitſchr. 3, 424: „ein gewöhnlicher götterverehrer konnte noch 861 zu Ansgars zeiten ſeiner rede vor dem ſchwediſchen volke gegen die annahme des chriſtenthums zu grunde legen, er habe ſie in der verſammlung der götter des landes gehört, und ſei von ihnen damit ans volk beauftragt; Rimbertus, vita Ansg. C. 23."

[3] Vgl. Dietrich in Haupts Zeitſchr. 3, 425.

[4] Sn. 180 (Arn. 184). Arn. 2, 486 b u. 570 a; auch für ſolche Gegenſtände, die nach der Schlange benannt werden, unter den „sverđa heiti" Sn. 215 a (Arn. 567): fafnir (wie Þinorr, gôinn, níđhöggr), für das Schiff (wie ormr, dreki, nađr) Lex. poet. 150 a.

[5] Biörn 2, 38: „lód (lođ), n. u. ſ. w. villositas, hirsuties." „lodinn (lođinn), hirtus, villosus." „lodkâpa, f. toga pellibus villosis subsutilis." Fornald. S. 1, 238: „lodbrœkur og lodkâpa," vgl. Saxo 9, 169 f. Fornald. S. 2, 60: „Lodhattar son."

Hortwächter, der in Wurmgeſtalt, die er angenommen, von Sigurd erſchlagen wird, und zwar iſt nicht etwa der Eigenname auf die Schlange übertragen, ſo wenig als ähnliche Benennungen derſelben. Ofnir und Svâfnir, von Odin ſtammen, der vielmehr dieſe Namen führt, weil auch er ſich zur Schlange verwandelt hatte [1]; ein Bruder Fâfnis fuhr als Fiſchotter in den Waſſerfall und hieß demgemäß Otr [2]. Nun erſcheint Fâfnir auch in der Eigenſchaft beſondern Wiſſens, indem Sigurd noch den Todwunden über Dinge aus der Götterwelt in gleicher Formel befragt, wie Gangrâd den weiſen Vafthrûdnir [3], und ſobald er den mit Fâfnis Herzblute beträuften Finger an die Zunge gebracht, die Stimme der ſchickſalweiſenden Vögel verſteht [4], was an die Übertragung

[1] Wie ofnir und svâfnir auf die Bewegung der Schlange, ſcheint das dunkle fâfnir ſich auf das Athmen, Blaſen derſelben zu beziehen; vgl. πνέω, πνεῦμα, flo, flavi, ahd. fuehan (anhelare), fnâhtjan, fnaſton, Graff 3, 781 f. Sæm. 188, 17 (M. 109, 18) ſagt Fâfnir: „eitri ek fnæstu“ u. ſ. w. Lex. poet. 188 a. Fornald. S. 1, 162: „svâ fnýsta ek eitri.“ Sæm. 188, 19 (M. 109, 19): „Inn frâni ormr! Þû gördir fræs mikla“ u. ſ. w. Lex. poet. 202 a: „fræs, f., sibilus, sibilatio“ u. ſ. w. Sæm. 186 (M. 108): „en er Fâfnir skreid af gullinu, blês hann eitri“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 346: „blês eitri“ u. ſ. w. Dieß ſpricht für die Zuſammenſtellung Fâfnis mit Πύθων, Myth. 345; vgl. Syſtem der griech. Mythol. von J. F. Lauer, Berlin 1853, S. 260: „neben der Quelle Kaſtalia der Drache Πυθώ oder Πυθών (von der Wurzel πυθ, faulen, blaſen, wehen, puſten) u. ſ. w. Pott 1, 263. N. 252.“

[2] Sæm. 180 (M. 104): „Otr hêt brôdir vârr u. ſ. w. er opt fôr í forsinn í otrs líki“ (Biörn 2, 153 a: „otr, m. lutra); vgl. 183 a (M. 106): „at Fâfnir lâ á Gnitaheidi ok var í orms líki.“

[3] Sæm. 187, 12 und 188, 14 (M. 109, 12 und 14): „Segdu mer (Þat) Fâfnir! alls þik frôdan kveda ok vel mart vita“ u. ſ. w. Sæm. 34, 26 (M. 24, 26. 24, 34): „Segdu Þat id fiorda, alls þik frôdan [in andern Str. „svinnan“] kveda ok Þû, Vafþrûdnir, vitir“ u. ſ. w.; auch begegnet ſich Sæm. 188, 20 (M. 109, 20): „Ræd ek Þer nû, Sigurdr! en Þû râd nemir“ u. ſ. w. mit dem wiederkehrenden: „Râdumk Þer, Lodfâfnir! en Þu râd nemir“ u. ſ. w. (Sæm. 24 ff. M. 16 ff.) Sæm. 190, 34 (M. 111, 34): nennt den Fâfnir: „inn hâra Þul“. Vgl. wieder Lodf. m. Str. 24 (Sæm. 27. M. 18, 135): „at hârum Þul“ u. ſ. w.

[4] Sæm. 189 (M. 110): „Þâ gêkk Reginn at Fâfni, ok skar hiarta or hânum med sverdi (Þvî) er Ridill heitir, ok Þâ drakk hann blôd or undinni eptir; Reginn kvad: 27. Sittu nû, Sigurdr! en ek mun sofa ganga, ok halt Fâfnis hiarta vid funa; eisköld ek vil etinn láta eptir

ähnlicher Fähigkeiten mittelſt des Speichels erinnert; das Herz galt ja für den Sitz des weiſen Sinnes (ſ. oben S. 200). Verſtehen der Vogelſtimme, faſt ſprichwörtlicher Ausdruck für die ſpähſamſte Klugheit, wird noch anderwärts, ſelbſt in der Geſchichtſage nordiſchen Männern zugeſchrieben [1] und auch hierin ſteht Odin voran, auf deſſen Achſeln die zwei Raben Huginn und Muninn ſitzen und ihm Alles in die Ohren ſagen, was ſie auf ihrem täglichen Flug über die ganze Welt geſehen

Þenna dreyra drykk.“ Sæm. 190 (M. 110 f.): „Sigurðr tók Fáfnis hiarta ok steikði á teini. Er hann hugði at fullsteikt væri, ok freyddi sveitinn or hiartanu, þá tók hann á fingri sínum ok skynjaði hvárt fullsteikt væri. Hann brann ok brá fingrinum í munn sér, en er hiartblóð Fáfnis kom á tungu hánum, skildi hann fugls röd; hann heyrði at igður klökuðu á hrísinu; igðan kvað: [dieß paßt nicht zur vorſtehenden Proſa] „Þar sitr Sigurðr sveita stokkin, Fáfnis hiarta við funa steikir; spakr þætti mér spillir bauga, ef hann fiörsega fránan æti.“ Sæm. 191 b (M. 111 b): „Sigurðr hió höfuð af Regin, ok þá át hann Fáfnis hiarta ok drakk blóð þeirra beggja Regins ok Fáfnis; þá heyrði Sigurðr hvar igður mæltu“ u. ſ. w. Sn. 138 (Arn. 358): „En er Sigurðr steikði hiartað, ok hann hugði at fullsteikt mundi, ok tók á fingrinum, hve hart var: en er fraudit rann or hiartanu á fingrinn, þá brann hann, ok drap fingrinum í munn sér; en er hiartablóðit kom á tunguna, þá kunni hann fugls rödd, ok skildi hvat igðurnar sögðu, er sátu í viðnum“ u. ſ. w. Völs. S. C. 19 (Fornald. S. 1, 163 f.): Þá drakk Reginn blóð Fáfnis, ok mælti u. ſ. w. gakk til elds með hiartat ok steik, ok gef mér at eta. Sigurðr fór ok steikti á teini; ok er freyddi or, þá tók hann fingri sínum á, ok skynjaði, hvárt steikt væri; hann brá fingrinum í munn sér; ok er hiartablóð ormsins kom á tungu honum, þá skildi hann fuglarödd; hann heyrði at igðar klökuðu á hrísinu hiá honum: Þar sitr þu Sigurðr! ok steikir Fáfnis hiarta; þat skyldi hann sialfr eta, þá mundi hann verða hverjum manni vitrari“ u. ſ. w.

[1] Ýngl. S. C. 21 (Heimskr. 1, 24): „Dagr hêt son Dyggva konúngs, er konúngdóm tók eptir hann; hann var maðr svá spakr, at hann skildi fugls rödd; hann átti spörr einn, er hönum sagði mörg tíðindi, flaug hann á ymsi lönd.“ S. Olafs kongs kyrra C. 9 (Heimskr. Peringſk. 2, 193 f.): „Þat var hia einum bonda í fylki nockru í Listelieni, sogðu þeir, þar er sa eirn gamal bukarl, er veit fyrer alla hluti, hann er so vis, hofum vier marga hluti spurt han, ok hefur hann urleyst, ok einkis hofum vær hann þess spurt, at hann giordi ei grein a, ok þat hyggium vier, at hann kunne fugle rödd at skilja“ u. ſ. w. (Folgt die umſtändliche Erzählung, wie ihm die Krähen Kunde ſagten.)

oder gehört haben [1]. Es ist deutlich gesagt, daß eben der weite und rasche Umflug der Vögel, der sie so Vieles und Fernes beobachten läßt, den Kennern ihrer Sprache das reiche Wissen verschaffe (s. die zwei vorigen Anmerkungen). Selbst die Anzeige kommender Dinge hängt damit zusammen, daß die geflügelten Wanderer schon geschaut und angehört haben, was in der Ferne gegenwärtig ist oder vorbereitet wird. Namentlich ist der Ausblick, den die sprechenden Adlerinnen in Sigurds Zukunft öffnen, doch eigentlich eine Hinweisung auf andern Orts Vorhandenes, woran sein Geschick sich heften kann: sie wissen eine Königstochter, die allerschönste, nach der hin grüne Wege liegen und um welche der junge Held werben möge, sie wissen, daß auf dem Berge, den Flammen umspielen, die Kampfjungfrau schläft, wo Sigurd sie unterm Helme sehen kann [2]. Was ihm diese Kunden hörbar macht, das Kosten

[1] Sn. 42 (Arn. 126): „Hrafnar tveir sitja á öxlum honum [Oðni] ok segja í eyru honum öll tíðindi, þau er þeir sjá eða heyra; þeir heita svá: Huginn ok Muninn. Þá sendir hann í dagan at fliugja um allan heim, ok koma þeir aptr at dögurðarmáli, þar af verðr hann margra tíðinda vísr; því kalla menn hann Hrafna-guð“ u. s. w. Sn. 322 (Arn. 2, 142): „Flugu hrafnar tveir af Hnikars öxlum: Huginn til hánga, en á hræ Muninn.“ Yngl. S. C. 7 (Heimskr. 1, 11 f.): „Hann átti ok hrafna II. er hann hafði tamit við mál; flugu þeir víða um lönd, ok sögðu hönum mörg tíðindi: af þessum lutum varð hann stórliga fróðr.“ Vgl. Sæm. 42, 20. Heimskr. 1, 225 u. Zu „segja í eyru“ vgl. ob. S. 225 über rûni, eyrarûna. Rafne-Rune ist im schwed. Volkslied (Sv. Folkvis. 2, 195 f.) ein sprechender, auf Botschaft ausfliegender Rabe; dagegen heißt es Isl. fornkv. 1, 45: „hrafninn brûni“ und in Danm. gamle Folkevis. 2, 200 f.: „raffuenn hynn brune“; vgl. jedoch ebd. 189: „enn raffn med vinger brunne,“ der auf seine Klauen eingeritzte Runen trägt. In Rigsmál wird das Verständnis der Vögellaute zur Rûnenkunde gezählt (Sæm. 106, 41. S. ob. S. 232, 3). Wie Odins Verkehr mit Mimis Brunnen und Haupt, so ist auch der mit den Raben aus dem Volksglauben in die Sinnbildsprache gehoben, dort aus der Quellbefragung (S. ob. S. 208), hier aus der Vögelforschung; schon die Namen Huginn und Muninn verkünden den geistigen Bezug (ob. S. 199).

[2] Sæm. 191, 40 ff. (M. 111, 40 ff.): „Mey veit ek eina mýkla fegrsta, gulli gœdda, ef þú geta mættir. 41. Liggja til Giuka grœnar brautir, fram vísa skóp fólkfíðöndum [Lex. poet. 1896]; þar hafir dýrr konungr dóttur alna, þá mundu Sigurðr mundi kaupa u. s. w. 43. Veit ek á fialli fólkvitr sofa u. s. w. 44. Knáttu, mögr! sjá mey und hialmi“ u. s. w. Wenn Sæm. 211 (M. 130a) bemerkt wird: „þat er sögn manna, at Guðrûn hefði etið af Fáfnis hiarta, ok hon skildi þá fugls rödd,“ so

vom Herzen Fáfnis, dem zum voraus das gleiche Verſtändnis inwohnen mußte, knüpft ſich an uralte Vorſtellungen vom Verhältnis der Vögel zur Schlange. Melampus, der Altmeiſter griechiſcher Wahrſagerei, Ahn des Polyidos (ſ. oben S. 223), hatte vor ſeiner ländlichen Wohnung eine Eiche ſtehn, auf der ſich ein Schlangenneſt befand; ſeine Diener tödteten die alten Schlangen, die jungen aber zog er auf, und als ſie herangewachſen, ſtellten ſie, während er ſchlief, ſich auf ſeine Schultern und reinigten mit ihren Zungen ihm die Ohren; erſchrocken ſich aufrichtend, verſtand er die Stimmen der über ihm fliegenden Vögel, und von ihnen lernend, ſagte er den Leuten künftige Dinge voraus [1]. Auch Teireſias, ſowie Kaſſandra und ihr Bruder Helenos, erlangten dieſe Begabung dadurch, daß Schlangen ihnen die Ohren reinigten [2]. Nach Plinius benannte Demokrit Vögel, aus deren zuſammengegoſſenem Blut eine Schlange ſich erzeuge; wer dieſe eſſe, ſoll dann die Geſpräche der Vögel verſtehen [3]; damit erhält der Hergang im Fáfnislied eine Vorſtufe, erſt wird aus dem Vogelblut die Schlange, dann gibt der Genuß der

iſt damit ausgedrückt, daß ihr der verheimlichte Hergang des Mordes an Sigurd doch ſchon verrathen war (vgl. Sæm. 208, 15. 209, 17. 210. Fornald. S. 1, 332 u.); ein Seitenſtück dazu Fornald. S. 1, 256. Herz als Sitz des Verſtandes in der Fabel vom Hirſche, Reinh. Fuchs S. XLVIII.

[1] Apollod. 1. 1, c. 9, 11: „*Ἀμυθάονι μὲν οὖν οἰκοῦντι Πύλον, Εἰδομένην γαμεῖ τὴν Φέρητος, καὶ γίνονται παῖδες αὐτῷ Βίας καὶ Μελάμπους, ὃς ἐπὶ τῶν χωρίων διατελῶν, οὔσης πρὸ τῆς οἰκήσεως αὐτοῦ δρυὸς, ἐν ᾗ φωλεὸς ὄφεων ἐλήφθη, ἀποκτεινάντων τῶν θεραπόντων τοὺς ὄφεις, τὰ μὲν ἐρπετὰ, ξύλα συμφορήσας, ἔκαυσε, τοὺς δὲ τῶν ὄφεων νεοττοὺς ἔθρεψεν· οἱ δὲ γονόμενοι τέλειοι, περιστάντες αὐτῷ κοιμωμένῳ τῶν ὤμων ἐξ ἑκατέρου, τὰς ἀκοὰς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθαιρον. ὁ δὲ ἀνεστὰς, καὶ γονόμενος περιδεὴς, τῶν ὑποπετομένων ὀρνίθων τὰς φωνὰς συνίει· καὶ παρ' ἐκείνων μανθάνων, προὔλεγε τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέλλοντα. προσέλαβε δὲ καὶ τὴν ἐπὶ τῶν ἱερῶν μαντικήν. περὶ δὲ τὸν Ἀλφειὸν συντυχὼν Ἀπόλλωνι, τὸ λοιπὸν ἄριστος ἦν μάντις.*“

[2] Tzez. proleg. ad Lycophr. Cass. Eustath. S. 663, 40. Hieher, wie zu Melampus, vgl. K. Ecermann, Melampus und ſein Geſchlecht. Gött. 1840.

[3] Plin. histor. natur. 10, 70: „Qui credit ista, et Melampodi profecto aures lambendo dedisse intellectum avium sermonis dracones non abnuet: vel quæ Democritus tradit, nominando aves, quarum confuso sanguine serpens gignatur: quem quisquis ederit, intellecturus sit alitum colloquia“ u. ſ. w. (Vgl. 29, 22: „Democritus quidem monstra quædam ex his conficit, ut possint avium sermones intelligi.“)

Schlange das Verſtändnis der Vogelſtimme. Aus dem Norden iſt noch anzuführen, daß, bei Saxo, Erik der Beredte (disertus, Fornald. S. 2, 10; „Eireks hins målspaka“; vgl. Sn. 192 u.) durch eine mit dem Geifer zwei ſchwarzer Schlangen im Gegenſatz zu einer dritten, weißen, gemiſchte Speiſe, wie überhaupt ungemeine Weisheit, ſo beſonders das Vermögen erlangt, die Stimmen wilder und zahmer Thiere zu deuten [1]. Was die weitfliegenden, allumſchauenden Vögel in den Lüften oder hoch auf dem Baume ſagen, das vernimmt mit hörſam aufgerichtetem Kopfe die Schlange, die am Boden kreucht; ſie iſt das wache Ohr für Alles, was in der lebendigen Natur laut oder leiſe ſich vernehmen läßt; dieſe Vorſtellung haftet ſelbſt an der Eſche Yggdraſil, dem mythiſchen Bilde des Weltganzen; in den Zweigen derſelben ſitzt ein Vieles wiſſender Adler und unten nagt an ihr die Schlange Nidhögg, am Stamm aber läuft das Eichhorn Ratatöſk, das des Adlers Worte von oben bringt und ſie der Schlange drunten ſagt [2], ein geheimnisvoller Verkehr zwiſchen dem Bewohner und Vertreter des rauſchenden Luftgebiets und dem der ſchweigenden Unterwelt. In ſolchen Anſchauungen lag denn

[1] Saxo 5, 72: „Ericus itaque, fausta jam dape refectus, interna ipsius opera ad summum humanæ sapientiæ pondus evasit. Quippe epuli vigor supra quam credi poterat, omnium illi scientiarum copiam ingeneravit, ita ut etiam ferinarum pecudalium que vocum interpretatione calleret. Neque enim solum humanarum rerum peritissimus erat, verum etiam sensuales brutorum sonos ad certarum affectionum intelligentiam referebat. Præterea tam comis atque ornati eloquii erat, ut quicquid disserere cuperet, continuo proverbiorum lepore poliret.“ Müller, Sagnh. 59 f. Eines der Sprüchwörter Eriks vom Wolfe, Saxo 5, 74, ſteht ſchon in Fáfnismál, Sæm. 190, 35; vgl. auch Sæm. 198, 36. Von weißen Schlangen kommt die Kunde der Thierſprache in einem deutſchen Märchen und in der Volksſage von der Seeburg (Br. Grimm, Hausmärchen. 6te Aufl. 1, 105 ff.; Deutſche Sagen 1, 201 ff.); vom Eſſen eines Krauts im Bruchſtück von Abor (Zeitſchr. 5, 8 f.) und im Elegaſt (760 ff.). Weitere Zuſammenhänge ſollen hier nicht verfolgt werden. Vgl. Myth. 1ſte Ausg. 633**. 709 merkwürdig: „cor serpentis et linguam milvi.“ 2te Ausg. 1166.

[2] Grimn. m. Str. 32 (Sæm. M. 30): „Ratatoskr heitir íkorni, er renna skal at aski Yggdrasils: arnar orð hann skal ofan bera ok segja Níðhöggvi níðr.“ Str. 35: „skerðir Níðhöggr neðan.“ Sn. 19 (Arn. 74): „Örn einn sitr í limum asksins, ok er hann margs vitandi u. ſ. w. Íkorni sá, er heitir Ratatöskr, renn upp ok niðr eptir askinum ok berr öfundarorð milli arnarins ok Níðhöggs“ (?). Vgl. Myth. 756 u. Myth. v. Thôr 117 f. [oben S. 68], Anm. 1.

auch genügender Anlaß, dem ſtillen, lernbegierigen Lauſcher auf die Reden, die in des Hohen Halle gepflogen werden, den Schlangennamen Lodfáfnir beizulegen, und es wird nachdrücklich betont, wie er ſaß und ſchwieg, ſah und bedachte, wie er horchte und hörte auf die Geſpräche des Morgens und der Mitternacht, an und in der Halle, und was er da gehört, nun im Liede wiederſagt (ſ. oben S. 350, Anm. 3).

Der dritte Theil der geſammelten Lehrgedichte, Rûnatal, ſteht in ausgeſprochenem Anſchluß an Lodfáfnismál. Wenn es in der Einleitung dieſes zweiten Theiles hieß: „an des Hohen Halle, in des Hohen Halle hört' ich alſo ſagen," worauf dann die Reihe von Rathſchlägen folgte mit der wiederkehrenden Anredeformel: „ich rathe dir, Lodfáfnir, aber du merke den Rath! genießen wirſt du's, wenn du merkſt" (S. 350, Anm. 4; vgl. S. 352, Anm. 3), ſo heißt es am Schluſſe des dritten Theils: „nun ſind des Hohen Reden geſagt, in des Hohen Halle, an des Hohen Halle u. ſ. w. genieße ſie, der ſie merkte! Heil ihnen, die drauf horchten!" und auch hier wird Lodfáfnir namentlich angeredet [1]. Was zwiſchen dieſen ſich genau entſprechenden Eingangs- und Schlußzeilen liegt, das ſind die fortgeſetzten Reden, auf welche derſelbe Hörer begierig lauſcht und ſie weiter verkündet, in Lodfáfnismál Sprüche der Lebensweisheit, im Rûnatal Rûnenlehre und Aufzählung von achtzehn heilſamen Zauberliedern. Auch ſchon vorn im erſtern Stücke ſind die Rûnen mit den Räthen zugleich angekündigt [2], und wie dort ſchon anzunehmen war, daß der Redner in des Hohen Halle, der zu Lodfáfnir ſprach, Odin ſelbſt ſei, ſo wird nun in Rûnatal das Geſprochene ausdrücklich des Hohen

[1] Sæm. 30, 7 (M. 21, 165): „Nû eru Hâva mál kvedin Hâva höllu á, Hâva höllu at" [fehlt bei M.] u. ſ. w., „nioti sá er nam! heilir þeirs hlýddu!" 30, 24 (M. 21, 163): „Lioða þessa [þeirra] mun þu, Lodfáfnir! lengi vanr vera, þó sé þer u. ſ. w., nýt ef þû nemr" u. ſ. w. (Vgl. Dietr. 54b ob.: „enn hinn nemi er heyrir á" u. ſ. w.) Sæm. 28, 5 (M. 19, 143): „Rûnar muntu finna" u. ſ. w. 28, 7 (M. 19, 145) achtmal: „veiztu" u. ſ. w.

[2] Sæm. M. 16, 112: „Of rûnar heyrda ek dœma [ok regindôma, né um risting þögdu] né um râdum þögdu" u. ſ. w. Das Eingeklammerte nicht bei Raſk 24, 2 und ebendaſ. ſtatt der zwei letztern Zeilen: „med dagrædum né um nidum þögdu. Immerhin weiſen die verſchiedenen Lesarten auf den zweifachen Gegenſtand; dagegen bildet die vorletzte Zeile von Lodf. m.: „en vid bölvi rûnar" (Sæm. 27, 26. M. 19, 138) kaum den Übergang zu Rûnatal.

Rede genannt und gleich im ersten Gesätze gibt sich Odin mit diesem seinem eigentlichsten Namen zu erkennen. Dasselbe lautet:

„Ich weiß, daß ich hieng an windigem Baume neun ganzer Nächte, mit dem Speere verwundet und Odin gegeben, ich selbst mir selbst, an dem Baume, von dem Niemand weiß, aus welchen Wurzeln er sprießt.“ [1]

In solcher Schwebung empfieng der Sprechende, statt Brotes und Horntrunks, die Kunde der Rûnen und Zauberlieder, die fortan den weiteren Gegenstand der Lehrdichtung ausmachen. Die Erklärung der ausgehobenen Stelle führt mitten in den Kreis der Odinsweihen. Yngl. S. C. 10 meldet von ihrem menschlich gefaßten Odin, er sei in Schweden an Krankheit verstorben; dem Tode nah, ließ er sich mit Speeresspitze zeichnen und eignete sich alle von Waffen getroffene Männer an [2]. Waffentodte sind es, auch nach Grimnismâl, die er täglich zu sich nach Valhöll kiest [3]; die Meldung der Saga weist aber darauf, daß der wirkliche Waffentod durch ein Weihezeichen, die Ritzung mit dem Speer, ersetzt werden konnte, und damit stimmt auch der Speerverwundete des Liedes. Mit dem Speerstiche verbindet sich in andrer Sage das Aufhängen am Baume. Bei jener Brautwette der Frauen, worin Odin, unter dem Namen Höttr (Hut), durch seinen als Gähre verwendeten Speichel den Ausschlag gegeben, zum Entgelt aber sich ausbedungen hatte, was zwischen der Kufe und Geirhild sei, sprach König Alrek zu dieser: „Ich sehe hangen an hohem Galgen, Weib,

[1] Sæm. 27, 1 (M. 19, 139): „Veit ek at ek hêkk vindga meiði â nætr allar nîu, geiri undaðr ok gefinn Oðni, sialfr sialfum mer, â þeim meiði, er mangi veit hvers hann af rôtum renn.“

[2] Heimskr. 1, 10: „Oðinn varð sôttdauðr í Svîþiod; ok er hann var at kominn bana, lêt hann marka sik geirs oddi, ok eignaði ser alla vâpnbitna menn“ u. s. w. (Vgl. Lex. poet. 123b: „eignaðr Gauti, Odini dicatus, devotus. Od. 7.) Lex. poet. 226a u.: „senda Gauti sverðbautinn her, F. I 25, 1; „vâpnbautinn herr, eignaðr Gauti, Ôd. 7.“

[3] Sæm. 41, 8 (M. 28, 8): „þars en gullbiarta Valhöll vîð of þrumir; en þar Hroptr kŷss hverjan dag vâpndauða vera.“ Sn. 24 (Arn. 84): „Oðinn u. s. w. heitir ok Valföðr, því at hans oskasynir eru allir þeir, er í val falla; þeim skipar hann Valhöll u. s. w. ok heita þâ Einherjar.“ Die von Krankheit und Alter sterben, gehen zu Hel, Sn. 33 (Arn. 106): „með þeim, er til hennar [Heljar] voru sendir, en þat eru sôttdauðir menn ok ellidauðir.“

deinen Sohn, verkauft an Odin“ [1]. Die Vorherſagung erfüllt ſich an dem Sohne, dem kampfberühmten König Vikar, und zwar durch den Zögling Odins Starkad, der damit ſein erſtes Nidingswerk vollführt. Als nemlich Vikar und ſeine Schiffgefährten wegen widrigen Windes lange vor den hördländiſchen Inſeln liegen müßen, werfen ſie Späne um Fahrwind und es ergibt ſich, daß Odin verlangt, ein Mann aus der Schaar ſolle nach dem Loosfall hangen; da kommt das Loos des Königs ſelbſt heraus, worüber Alle kleinlaut werden und es wird am folgenden Tage von ſeinen verſammelten Rathgebern auf Starkads Vorſchlag beſchloſſen, das Opfer in einer Art von Andeutung zu vollziehen; Starkad ſteigt unter einer nebenſtehenden Föhre auf einen hohen Block, biegt einen ſchwanken Aſt herab und knüpft daran Gedärm eines eben zur Mahlzeit geſchlachteten Kalbs und ſpricht dann: „nun iſt dir hier ein Galgen bereitet, König, der nicht lebensgefährlich bedünken wird“; ſofort ſteigt auch Vikar hinauf und läßt ſich das Band um den Hals legen, Starkad aber nimmt einen Rohrſtab, den ihm ſein Pflegvater Hroſshârsgrani, der verhüllte Odin, in der Nacht gegeben, ſtößt damit nach dem König und ſpricht: „nun geb' ich dich dem Odin“; zugleich läßt er den Föhrenaſt los; alsbald wird der Stab zum Speere, der den König durchbohrt, der Block fällt unter ſeinen Füßen, die Kalbsdärme werden zum ſtarken Weidenſtrang, der Aſt ſchnellt empor und hebt den ſterbenden König in das Gezweig; im Liede Vikarsbâlk ſagt Starkad: „den Vikar gedacht' ich in hohem Baume den Göttern zu weihen, mit dem Speere ſtach ich dem König nach dem Herzen, das iſt mir meiner Handthaten leidigſte“ [2]. Selbſt Saxo, der die entſchiedenſte

[1] Hâlfs S. C. 1 (Fornald. S. 2, 25 f.): „Signŷ hêt â Freyju, en Geirhildr â Hött; hann lagdi fyri dregg hrâka sinn, ok kvadst vilja fyri tilkvâmu sîna þat, (er) var milli kerains ok hennar; en þat reyndist gott öl; þâ kvad Âlrekr: Geirhildr getta! gott er öl þetta, ef þvî annmarkar öngvir fylgja; ek sê hânga â hâfum gâlga son þinn, kona! seldan Oðni. Â þeim misserum var fœddr Vikar, son Âlreks ok Geirhildar.“

[2] Gautreks S. C. 7 (Fornald. S. 3, 31 ff.): „Vikar konûngr sigldi af Ógdum nordr â Hördaland, ok hafdi lid mikit. Hann lâ î hôlmum nokkurum lengi, ok fêkk andvidri mikit. Þeir feldu spân til byrjar, ok fêll svâ at Odinn vildi þiggja mann at hlutfalli at hânga or herinum. [Fornald. S. 1, 452; ebd. 526: „feldr blôdspônn til, en svâ gekk frêttin“ u. ſ. w. Heimskr. 1, 24: „geck hann þâ til sonar blôts, til frêttar“ u. ſ. w.

Hinterliſt Starkads annimmt, weiß doch von einer widerſtreitenden Meinung, welche das angelegte Weidenband plötzlich zum eiſernen erſtarken läßt [1]. Auch hier bezweckte man nur das Zeichen, den Schein

1, 226: „frêttar felli“ u. ſ. w.] Þâ var skipt lidinu til hlutfalla, ok kom upp hlutr Vikars konûngs. Vid Þat urdu allir hliodîr, ok var ætlat um daginn eptir, at râdsmenn skyldu eiga stefnu um Þetta vandmæli u. ſ. w. Þâ mælti Hrosshârsgrani til Starkads: vel muntu nû launa mer, fôstri! lidsemd, Þâ er ek veitta Þer. Vel, segir Starkadr. Þâ skaltu nû senda mer Vikar konûng, en ek mun râdin til leggja. Starkâdr iâtar Þessu. Þâ fêkk Hrosshârsgrani geir î hönd honum, ok segir at Þat mundi sŷnast reirsproti u. ſ. w. Um morguninn eptir gengu râdgiafar konûngs â stefnu til umrâda, kom Þat âsamt med Þeim, at Þeir skyldu giöra nokkura minnîng blôtsins, ok segir Starkadr upp radagiördina. Þar stôd fura ein hiâ Þeim, ok stofn einn hâr nær furunni; nedarliga af furunni stôd einn kvistr mior, ok tôk î limit upp. Þâ biuggu Þionustusveinar mat manna, ok var kâlfr einn skorinn ok krufdr. Starkadr lêt taka kâlfsÞarmana; sîdan steig Starkadr upp â stofninn, ok sveigdi ofan Þann enn miofa kvistinn, ok knŷtti Þar um kâlfsÞörmunum. Þâ mælti Starkadr til konûngs: nû er Þer bûinn hêr gâlgi, konûngr! ok mun sŷnast eigi allmannhættr. Nû gaktu hîngat, ok mun ek leggja snöru â hâls Þer. Konûngr mælti: sê Þess umbûd ekki meir hættlig, enn mer sŷnist, Þâ vænti ek, at mik skadi Þetta ekki, en ef ödruvîs er, Þâ mun audna râda, hvat atgiörist. Sîdan steig hann up pâ stofninn, ok lagdi Starkadr virgilinn um hâls honum, ok steig sîdan ofan af stofninum. Þâ stakk Starkadr sprotanum â konûngi, ok mælti: nû gef ek Þik Odni. Þâ lêt Starkadr lausan furukvistinn. Reirsprotinn vard at geir, ok stôd î gegnum konûnginn. Stofninn fêll undan fôtum honum, en kâlfsÞarmarnir urdu at vidu [B. vidju] sterkri, en kvistrinn reis upp, ok hôf upp konûnginn vid limar, ok dô hann Þar. Nû heita Þar sîdan Vikarshôlmar u. ſ. w. Þâ orti Starkadr kvædi Þat, er heitir Vikarsbâlkr; Þar segir svâ frâ drâpi Vikars konûngs: u. ſ. w. Skilda ek Vikar î vidi hâfum Geirþiofsbana godum um signa; lagda ek geiri gram til hiarta, Þat er mer harmast handaverka.“

[1] Saxo 6, 105: „Tunc Starcatherus facto ex viminibus laqueo regem implicuit, pœnæ speciem duntaxat exiguo temporis spatio daturum. Sed nodi rigor suum jus exequens supremum pendentis halitum rapuit. Cui Starcatherus adhuc palpitanti ferro spiritus reliquias evulsit, cumque remedium afferre deberet, perfidiam detexit. Neque enim illa mihi recensenda videtur opinio, quæ viminum mollitiem, subitis solidatam complexibus, ferrei morem laquei peregisse commemorat.“ Da dem alten Norden das Hauptgewicht der Verſchuldung im Thatſächlichen lag, ſo wurde Starkad, der ſeinem Gebieter und Pflegbruder den Tod gab, damit zum Niding, wenn er auch die Tödtung nicht beabſichtigt hatte.

eines Opfers („nokkura minnîng blôtsins“, „pœnæ speciem“), aber die bildliche Opferung ſchlug zur wirklichen um. Im Rûnatal hängt der ſpeergeritzte, dem Odin gegebene Sprecher an dem Baume, von dem Niemand weiß, aus welchen Wurzeln er aufſteigt; ſchon dieß weiſt auf die Eſche Yggdraſil, denn obgleich das Geheimnis ihrer drei Wurzeln, die nach drei verſchiedenen Heimen ſtehn, den Eingeweihten erſchloſſen iſt, ſo geſchah es doch nur durch Odin ſelbſt, der darüber, in Grimnismâl, beſondre Belehrung gibt [1]. Deutlich aber ſpricht der Name Yggdraſil, denn er bedeutet nichts Andres als den Baum, an dem er ſelbſt oder ſein Geopferter aufgehängt iſt; Yggr, ein Name des Gottes, zuſammengeſetzt mit drasill, einer dichteriſchen Benennung des Pferdes [2], ergibt ſchon in den älteſten Götterliedern, Völuſpâ und Grimnismâl, und für einen ſo tief in der Götterlehre haftenden Gegenſtand dieſelbe Ausdrucksweiſe, nach welcher die Skâlden den Galgenbaum Hagbards und Sigars (des Gehängten und des Hängenden) Roſs nennen und das Gehängtſein als ein Reiten auf dieſem Roſſe bezeichnen [3]. Mehrere Kenningar Odins laſſen ihn den Gott der Gehängten ſein, den Herrn des Galgens, und Yngl. S.

[1] Sæm. 44, 31 (M. 30, 31): „Þriâr rœtr standa â þriâ vega undan aski Yggdrasils: Hel býr undir einni, annarri Hrímþursar, þriðju mennskir men.“ Darnach zum Theil misverſtändlich Sn. 17 (Arn. 68 f.). Vgl. Sæm. 109, 21.

[2] Sn. Arn. 2, 487 b (ebd. 571 b): „hesta heiti u. ſ. w. drasill“ u. ſ. w. Lex. poet. 104 b. Biörn 1, 150 b: „drasill, m. equus.“ Vgl. drösull, Lex. poet. 109 a. Biörn 1, 157 b: „drösla u. ſ. w. hæsitanter progredi u. ſ. w. drösull, m. equus (v. drasill).“ Zelter? Gr. 2, 111. 117.

[3] Schon bei Thiodolf im 9ten Jahrhundert, Ynngl. S. C. 22 (Heimskr. 1, 26): „temja u. ſ. w. svalan hêst Signŷar vers.“ C. 26 (1, 31): „Enn Gudlaugr grimman tamdi u. ſ. w. Sigars iô“ u. ſ. w.; Heimskr. 2, 69: „rîða u. ſ. w. Sigars hesti“ (vgl. S. Magn. k. blinda C. 4 (Peringſk. Heimskr. 2, 291: „grandmeid Sigars fianda“); Sn. Arn. 522 f.: „ætt Sigars, er hengdi Hagbard [ok hêr af heitir gâlgi Hagbards hestr, add. Hβ].“ Fornald. S. 2, 10: „Sigarr, fadir Signŷjar; hann lêt hengja Hagbard“ u. ſ. w. Die Sage von Hagbard und Signŷ, Sigars Tochter, bei Saxo 7, 128 ff. und in den nordiſchen Volksliedern; vgl. Sagnhist. 101 ff. Grundtvig, Danm. g. Folkev. I, 258**. Auch angelſächſiſch, Beow. 4886 f.: „rîde on galgan“ (vgl. 4910 f.); Cod. Exon. 329, 12 f.: „sum sceal on geapum galgan rîdan“; Rechtsalt. 40 f.: „einen dürren baum ſoltu reiten.“

bemerkt, weil er ſich unter Gehängte hingeſetzt, ſei er Herr derſelben benannt worden [1], womit dem Zuſammenhange nach gemeint ſein muß, daß er ſie, gleich den aus der Erde geweckten Todten, über verborgene Dinge befragen wollte, wie denn auch das zwölfte Zauberlied im Rûnatal befähigt, Rûnen zu ſchneiden, welche den am Baume ſchwebenden Strangtodten zum Gehen und Geſpräche bringen [2]. Es gibt aber auch eine ſkâldiſche Bezeichnung Odins als Bürde, Roſſeslaſt des Galgens, wonach entſchieden er ſelbſt am Baume hangt [3]. Das Verwunden mit dem Speer, als Wahrzeichen der Hingabe an Odin [4], geht

[1] Hângagoð, Hângatŷr, Sn. 24 (Arn. 84; vgl. 2, 265). 94 f. (Arn. 230 f. Sæm. 90, 18); gâlga valdr, Lex. poet. 220 a („dominus patibulorum, Isl. I, 307"; ebd. 210); Yngl. S. C. 7 (Heimskr. 1, 11): „Odinn hafði með ser höfut Mimis ok sagði þat hönum mörg tîdindi ur ödrum heimum: enn stundum vakti hann upp dauða menn ur iördu, eðr settis undir hânga; fyrir þvî var hann kallaðr draugadröttinn eðr hângadröttinn."

[2] Sæm. 29 f., 20 (M. 20, 158): „þat kan ek id tôlpta, ef ek sê â trê uppi vâfa virgilnâ: svâ ek rist ok î rûnum fâk, at sâ gengr gumi ok mælir vid mik." Vgl. Fornald. S. 3, 34: „lagði Starkaðr virgilinn um hâls honum" u. ſ. w.

[3] Sn. Arn. 248 und 252 (vgl. Sn. R. 99 b und 100 b): „î hverlegi Gâlga-farms" („in latice lebetis patibuli oneris", d. h. im Gedichte, Liede, v. „gâlga-grams," „regis patibulorum"); Lex. poet. 158 a: „farmr m. onus u. ſ. w. etiam de onere equi: hann rîðr Grana með öllum sînum herbûnaði ok farmi, FR I, 181." Odins Name Vâfuðr (Sæm. 47, 54. M. 32, 54. Sn. 24. Arn. 2, 556 a: „vôfuðr," Arn. 86. Hâkonarm. 5: „vâðir Vâfaðar". Heimskr. 1, 165, V. Lex. poet. 76 b u.) kann zu jenem „vâfa" der Gehängten (ſ. vorige Anmerkung) gehalten werden.

[4] Sæm. 27, 1 (M. 19, 139): „gefinn Odni, sialfr sialfum mer." Von wirklicher Opferung, der Hingabe an Odinn zum Tode, wird gefa gebraucht in Yngl. S. C. 47 (Heimskr. 1, 56): „brendu hann inni, ok gâfu hann Odin, ok blêtu hönum til ârs ser" (ſ. oben); Starkad, den Rohrſtengel auf Bilar ſtechend, ſprach: „nû gef ek þik Oðni (Fornald. S. 3, 34; zu ſeiner Mutter war geſagt, ſchon in Beziehung auf den künftigen Hängetod: „ek sê hânga, â hâfum gâlga, son þinn, kona! seldan Oðni", ebd. 2, 26); die Abſicht Starkads wird auch ausgedrückt: „Vikar u. ſ. w. goðum um signa" (ebd. 2, 26), ebenſo heißen im Hyndlaliede Harald Hilditönn und ſeine Ahnen: „gumnar goðum signaðir (Sæm. 117, 27. M. 69 f., 27), Harald ſelbſt fiel dem Odin anheim, „cujus oraculo editus videbatur" (Saxo 7, 138; vgl. auch Fornald. S. 117 f.); signa full Oðni, Þôr, minniöl signod âsom, war ſchon eine Stufe des Opfers (Myth. 52 f.), das ſich bis zur Widmung des Mannes zum Dienſte der Götter und zum gewaltſamen Tode ſteigern konnte.

unverkennbar vom kriegerischen Berufe des Gottes aus; nur in dieser Eigenschaft kam es ihm vornherein zu, sich, nach Yngl. S., alle waffengeschnittenen Männer („alla vâpnbitna menn") anzueignen. Vor den gealterten Völsúng Sigmund, einen Abkömmling Odins, tritt mitten im Schlachtgetümmel ein Mann mit hangendem Hut und blauem Mantel, einäugig und einen Speer in der Hand, den er vor Sigmund emporschwingt, und als dieser einen mächtigen Hieb führt, trifft sein Schwert, das er einst von Odin empfangen, auf den Speer und springt in zwei Stücke; damit ist sein Heil verschwunden, bald liegt er todtwund auf der Walstätte, den Abruf durch Odin erkennend[1]; nach dem dritten Helgiliede hat Odin dem Dag, der ihm um Vaterrache geopfert, hiezu seinen Speer geliehen und der damit durchbohrte Helgi steigt zu Odins Sälen auf[2]; anscheinend als einen Rohrstab gibt Odin denselben in Starkads Hand, damit dieser ihm den Helden Vikar sende[3],

Eyvinds Eltern hatten vor seiner Geburt gelobt: „at sá maðr skal alt til dauðadags Þiona Þorr ok Oðinn"; letzterem wird er geweiht, Fornm. S. 2, 168. Myth. 147. Über eigna s. oben S. 358, Anm. 2. Heimskr. 1, 34: „meðan hann gæfi Oðni son sinn" u. s. w. Fornald. S. 1, 527: „Þetta fólk gefa Oðni fyri sun sinn" u. s. w. Hrafnk. S. 4: „hánum [Frey] gaf hann alla hina beztu gripi sína, hálfa við sik." 5: „Hann gaf Frey, vin sínum, Þann hest [Freyfaxa] hálfan."

[1] Völs. S. C. 11 (Fornald. S. 1, 145): „Þá kom maðr í bardagann með síðan hatt ok heklu blá; hann hafði eitt auga ok geir í hendi; Þessi maðr kom ámôt Sigmundi konúngi, ok brá upp geirnum fyrir honum; ok er Sigmundr konúngr hió fast, kom sverðit í geirinn, ok brast í sundr í tvá luti; síðan snéri mannfallinu, ok var Sigmundi horfin heill" u. s. w. C. 12 (ebd.): „vill Oðinn ekki, at ver bregðum sverði, síðan er nú brotnaði; hefi ek háð orrostur, meðan honum líkaði."

[2] Sæm. 164 b f. (M. 93 a): „Dagr Högnason blótaði Oðin til fóðurhefnda; Oðinn lêði Dag geirs síns. Dagr fann Helga mág sinn Þar sem heitir at Fiðrlundi; hann lagði ígögnum Helga með geirnum; Þar fèll Helgi" u. s. w. 168 b (M. 94 a): „Haugr var giörr eptir Helga; en er hann kom til Valhallar, Þá bauð Oðinn hánum öllu at ráða með ser." 168, 37 (M. 95, 48): „Kominn væri nú, ef koma hygði, Sigmundar burr frá sölum Oðins."

[3] Fornald. S. 3, 33: „Þá skaltú nú senda mer [Oðni] Vikar konúng, en ek mun ráðin til leggja. Starkaðr iâtar Þessu. Þá fekk Hrosshársgrani geir í hönd honum, ok segir at Þat mundi sýnast reyrsproti" u. s. w. 34: „nu gef ek Þik Oðni u. s. w. Reirsprotinn varð at geir, ok stôd í gegnum konúnginn" u. s. w.

ein Opfer, das den Kriegsſchiffen Fahrwind verſchaffen ſoll [1]; ebenſo reicht Odin dem Schwedenkönig Eirik einen Rohrſtab, um ſolchen über das feindliche Heer zu ſchießen und es mit dem Ruf: „Odin hat euch alle!“ ihm, dem Gotte, zu weihen [2], der ſelbſt zur Loſung des erſten Krieges in der Welt den Speer in das geſchaarte Heer warf [3].

Der Zweck ſolcher Odinsweihe durch den Speer iſt genügend angezeigt; im Hâkonsliede ſpricht die Valkyrje Göndul, auf den Speerſchaft geſtützt: „Nun wächſt der Götter Hilfſchaar, da ſie Hâkon mit großem Heere heimgeladen haben“ [4], und in der jüngern Edda wird erklärt, obgleich alle Männer, die vom Anfang der Welt an im Kriege fielen, zu Odin nach Valhöll gekommen, ſollen ihrer immer noch mehr werden und werde dennoch ihre Zahl zu gering erſcheinen, wenn der Wolf komme [5], dann reite Odin mit Goldhelm und glänzender Brünne,

[1] Fornald. S. 3, 31: „Þeir feldu spân til byrjar“ u. ſ. w. Sæm. 113, 3 (M. 67, 3): „byri gefr hann [Herjaföðr] brögnum“; bei Sigurds Kriegsfahrt legt ſich mit Odins Eintritt in das Schiff der Seeſturm (Sæm. 183 f., M. 106); daß aber der allgewaltige Odin zu Gunſten ſeiner Helden über Naturkräfte gebietet, macht ihn noch nicht zum Luft- oder Waſſergeiſt, d. h. zu einem göttlichen Weſen, in welchem die Elemente ſelbſt perſönlich geworden ſind (vgl. Myth. 135. 457); ihm ſteht das Zauberlied zu Gebot, mit dem er, nach Rûnatal, Wind und See ſtillen kann (Sæm. 29, 17. M. 20, 155): „vind ek kyrri vâgi á, ok svæfik allan sæ“; vgl. Myth. 135. 457. Seine Valkyrjen ſchützen ebenfalls Helgis Kriegsflotte vor den Rieſenweibern Sæm. 144 f., M. 79 f.

[2] Fornm. S. 5, 250: „seldi honum reyrsprota í hönd, ok bað hann skiota honum yfir lið Styrbiarnar, ok Þat skyldi hann mæla: Oðinn á ydr alla!“ Myth. 134.

[3] Sæm. 5, 28 (M. 4, 28): „Fleygði Oðinn ok í fölk um skaut, Þat var enn fólkvíg fyrst í heimi.“ Vgl. Fornald. S. 1, 502: „láti svá Oðinn flein fliúga“ u. ſ. w.

[4] Heimskr. 1, 166, X: „Gondol Þat mælti, studdiz geirskapti: vex nû gengi goða, er Hâkoni hafa með her mikinn heim bönd of boðit.“ Es fragt ſich, ob das Walkieſen der Odinsjungfrauu (Sn. 39) nicht eben auch darin beſtand, daß ſie die für Valhöll Erkorenen mit dem Speere zeichneten? Mehrere Valkyrjennamen beziehen ſich auf den Speer: Geirſkögul, Geirdriful, Geirölul, Geirönul, Geirahöð, Geiravör (Sæm. 4, 24. 45, 36. Heimskr. I, 166, XII. Sn. 39. Arn. 1, 120. 2, 490), und gemeinſames heiti iſt Speerweiber, geirvîf (Lex. poet. 231 a).

[5] Sn. 41 f. (Arn. 124): Þá mælti Gangleri: Þat segir Þû, at allir Þeir menn, er í orostu hefir fallit frá upphafi heims, eru nû komnir til

auch mit ſeinem Speere Gûngnir an der Spitze aller Einherjen (eben der Speergezeichneten) zur Kampfſtätte [1]. Aber auch den Hängopfern fehlt nicht der urſprüngliche Bezug zum Kriegsweſen; bei Vikars Tod iſt Anlegen des Stranges mit dem Speerſtiche genau verbunden, die bei Opferfeſten Aufgehängten waren vermuthlich Kriegsgefangene und damit als Knechte der ſchmählichern Todesart verfallen [2], in der jüngeren Edda ſind die Odinsnamen Hângagod und Haptagod, Gott der Gebundenen, zuſammengeſtellt [3], zugleich aber gehen haptr und

Odins 1 Valhöll [W. ef allir vâpndaudir menn koma til hans u. ſ. w.]: hvat hefir hann at fâ þeim at vistum? ek hugda at þar skyldi vera allmikit fiölmenni. Þâ svarar Hâr: satt er þat er þû segir, allmikit fiölmenni er þar, en miklu fleira skal enn verda, ok mun þó oûltid þikkja, þâ er ûlfrinn kemr." Sæm. 41, 8. 198, 94: „vâpndaudir." Sæm. 42, 19: „vâpngöfugr Odinn" u. ſ. w. 47, 53: „Eggmôdan val nû mun Yggr hafa". 273, 31. Lex. poet. 121 a.

[1] Sn. 72 (Arn. 190): „Æsir hervæda sik ok allir Einherjar, ok sœkja fram â völlina: ridr fyrstr Odinn med gullhialm ok fagra brynju, ok geir sinn, er Gûngnir heitir" u. ſ. w. Vgl. Sæm. 43, 22 (M. 29, 23). Sn. 44 (Arn. 130).

[2] Rechtsalt. 344: „Die menſchenopfer des heidenthums beſtanden hauptſächlich aus knechten, erſt aus kriegsgefangenen oder miſſethätern und, wann dieſe mangelten, aus einheimiſchen knechten. Nur in beſondern fällen traf das opfer freie oder edle." Fornm. S. 2, 238. Heimskr. 1, 281. Opfer zu Upſala bei Adam von Bremen (Myth. 46): „corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulæ arbores ejus ex morte vel tabo immolatorum divinæ credantur" u. ſ. w. Vita S. Wulfram. S. 360, von den Frieſen: „ut corpora damnatorum in suorum solemniis deorum sæpissime diversis litaret modis: quosdam videlicet gladiatorum animadversionibus (vâpnbitn.?) interimens, alios patibulis appendens, aliis laqueis acerbissime vitam extorquens, alios marinorum sive aquarum fluctibus submergens". W. Müller, altd. Relig. 77 f. 50, Anm. Fornald. S. 1, 447: „hertekna þræla". 488: „9 þræla, þâ hafdi hann tekit 1 vestrvîking". Rechtsalterthümer 320 f.

[3] Sn. 24 (Arn. 84): „Hann [Odinn] heitir ok Hânga-gud ok Haptagud" („Deus suspensorum, Deus vinctorum [Deorum]" u. ſ. w. Hiezu Sæm. 165 a (M. 93 a): „at Fiöturlundi; hann lagdi lögnum Helga med geirnum [Odins]" u. ſ. w. Tac. Germ. 39: „Est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis præ se ferens" u. ſ. w. Myth. 144: „Onslunda."

hernuminn, gebunden und kriegsgefangen, gerne ſtäbreimend zuſammen [1].

Für die Odinsweihe in Rûnatal, verglichen mit den beſprochenen andern Fällen, ergibt ſich, wie bei Vikar, die gleichzeitige Opferung mit dem Speer und am Baumaſte, ferner die bloß ſinnbildliche Handlung, wie ſie auch bei Vikar für beide Arten beabſichtigt war und durch das Zeichnen mit dem Speer in der Yngl. S. ausgedrückt iſt, dann aber insbeſondre noch die Übertragung derſelben ſinnbildlichen Vornahmen von Odin dem Kampfgott auf ihn als den Vater der Rûnen- und Zauberkunde, die Anwendung eines, wie immerhin durchſcheint, im Leben ſelbſt beſtandenen Gebrauchs, auf gänzlich mythiſches Gebiet.

Daß es üblich war, mittelſt der angegebenen Zeichen Jünger oder Verkünder odiniſcher Weisheit opferartig einzuweihen, dafür iſt außerhalb des Rûnenlieds kein beſondres Zeugnis vorhanden, aber in dieſem Liede findet ſich noch eine Stelle, aus der erhellt, daß man zu fruchtbarem Betriebe des Rûnenweſens Gebet und Opfer für erforderlich hielt. Es werden daſelbſt die zur Übung der Rûnenkunſt gehörigen Thätigkeiten aufgezählt, erſt die bekannteren, Ritzen und Malen, Rathen und Prüfen, dann weiter noch Bitten und Opfern, welch Beides auch anderwärts zuſammengeht [2]. Überhaupt war es Sitte, göttliche Weiſung in wichtigen Dingen mit Hilfe veranſtalteter Opfer einzuholen oder, wie man es nannte, zur Erfragung (til frêttar) zu opfern [3]. Die Einrich-

[1] Sæm. 187, 7: „nu ertu haptr ok hernuminn, æ kveda bandingja bifaz.“ 8: „eigi em ek haptr, þótt ek væra hernumi“ u. ſ. w. 212, 9: „þá varð ek hapta ok hernuma“ u. ſ. w.

[2] Sæm. 28, 7 (M. 19, 145): „Veiztu hve rista skal? veiztu hve ráða skal? veiztu hve fá skal? veiztu hve freista skal? veiztu hve biðja skal? veiztu hve blôta skal?“ Ebd. 8 (19, 146): „Betra er ôbeðit en sê ofblôtið, ey [æ] sêr til gildis giöf. Selbſt hier die Klugheitslehre? ſ. ob. vgl. Sæm. 77, 21 f. Sn. 241 (Arn. 63 b) als Sprichwort: „sêr giöf til launa“ (donum respicit remunerationem). Sæm. 113, 4 (M. 67, 4): „Þór mun [mân] hön blôta, þess mun [mân hon] biðja“ u. ſ. w.

[3] Tac. Germ. C. 10. Fornald. S. 1, 451 f.: „Í þann tíma kom hallæri mikit á Reiðgotaland, svá at til landaudna þótti horfa; voru þá giördir hlutir af vísenda mönnum, ok feldr blôtspönn til (vgl. bei Vikar ebd. 3, 31: „þeir feldu spán til byrjar“); en svá gekk frêttin, at aldrí mundi ár fyrri koma á Reiðgotaland, enn þeim sveini væri blôtat, er æðstr væri þar í landi“ u. ſ. w. 454: „Hann [Heiðrekr] mælti þá: svá líst mer, at goldit

tungen und Thätigkeiten des Götterlebens ſind im Allgemeinen ein gehobenes Bild der menſchlichen; entſprechend dem irdiſchen Gerichtsbaume mit der zu Weiſſagung und Opfer dienenden heiligen Quelle ſtehen die Rathſtühle der zwölf Äſen bei der Weltеſche, darunter die Brunnen Mimis und der Nornen befindlich ſind[1]; gleicherweiſe wird der Gebrauch des Loſens und der Orakelfrage auch den Göttern zugeſchrieben. Hieran reiht es ſich, daß, um der vollen Runen- und Zauberweisheit mächtig zu werden, der Hohe, d. i. Odin, die Opferweihe an ſich vollziehen läßt; da er aber keinen Höheren über ſich hat, ſo kann das Opfer nur ihm gebracht, nur er ſelbſt ſich ſelbſt gegeben ſein. Wenn weiterhin in Rûnatal Odin mit dieſem eigenſten Namen oder

muni vera Oðni fyrir einn svein, ef þar kemr fyrir Haraldr konûngr ok son hans, ok herr hans allr“ u. ſ. w. Lêt Heiðrekr konûngr þá rioða goðastalla blóði Haralds konûngs ok Hálfdanar, en fal Oðni allan þann val, er þar hafði fallit, til árbótar, í stað Ângantýrs sonar síns. Ok er Helga drottníng frétti fall föður síns, fengu henni svá mikils þessi tíðendi, at hûn heingði sik í dísarsal“ (offenbar um auf ihre Weiſe mitgeopfert zu ſein). Vgl. 1, 526 f.: „Síðan var feldr blótspánn ok gekk svá fréttin u. ſ. w. kveðst hann þetta fólk gefa Oðni fyri sun sinn, ok lêt rioða stalla blóði konûngs ok Hálfdanar, sunar hans; kona hans fór ser í dísar sal.“ Heimskr. 1, 24 f.: „gekk hann [Dagr konûngr] þá til sônar blóta, til fréttar, ok fekk þau svör u. ſ. w. Svá segir Þioðolfr u. ſ. w. valteins til Vêrva kom spakfrœmuðr.“ 1, 225: „gerði hann [Hâkon iarl] þar blót mikit. Þá kômo þar fliugandi hrafnar tveir ok gullo hátt, þá þikkiz iarl vita, at Oðinn hafir þegit blótit, ok þá mun iarl hafa dagráð til at berjaz. Þá brennir iarl skip sín öll, ok gengr á land upp með liði sínu öllo, ok fór allt herskildi u. ſ. w. Frá þesso segir í Velleklá [vgl. Dietr. 34 b]: Flótta gêkk til fréttar felli niðrðr á velli, draugr gat dólgasögo dagráð Heðins váða u. ſ. w. Tyr vildi þá týna teinhlautar fiör Gauta u. ſ. w. Hlaut Oðinn val“ u. ſ. w. Auch Sæm. 141, 2 (M. 77, 2): „Munðu við Atla u. ſ. w. fugl fróðhugaðr! fleira mæla? Mun ek, ef mik buðlûngr blóta vildi, ok kýs ek þaz ek vil ok konûngs gardi.“ Sæm. 52, 1 (M. 36, 1): „Ár valtívar u. ſ. w. hristu teina ok á hlaut sá“ u. ſ. w. (vgl. Myth. 1064 ob.) Sæm. 94, 9: „[Yggr] fréttа beiddi“ (vgl. 93, 8: „fréttir sögðu“; bei M. beide Stellen nur in den Anm. 195 b. 196 a). Fornald. S. 2, 17: „lêt þorri fá at blóta, ok blóta til þess, er þeir yrði vissir, hvar Góa væri niðrkommin; þat kölluðu þeir góiblót; einskis urðu þeir vísir um hana at heldr.“ Fagrsk. 2: „[Gunnhildr] blotaðe til guðanna ok feck þa frett at“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 464. 532.

[1] Rechtsalt. 797 ff. Sn. 17 f.

mit ſonſt bekannten heiti (Fimbulþulr, Hrôptr, Hrôptatŷr, þundr) genannt wird, ſo erſcheint er als dritte Perſon [1] und erſt im Aufzählen der achtzehn Lieder tritt die Rede mit „ich“ fortwährend wieder ein [2]. Von dieſer zwieſpältigen Sprechweiſe, obgleich in beiden Fällen Odin der Sprecher iſt, haben ſich ſchon im erſten der unter Hávamál begriffenen Theile Spuren gezeigt (ſ. ob. S. 350); es genügt nicht, hiebei überall nur Einſchiebſel und Miſchwerk vorauszuſetzen [3], die Sache muß in den weiteren Zuſammenhang der Odinslieder gerückt werden. Das erheblichſte in dieſer Hinſicht, Grimnismál, führt den unerkannten Gott, unter dem Namen Grimnir, zu ſeinem vormaligen Zögling, König Geirröd, deſſen wirkliche Geſinnung er prüfen will; Geirröd läßt den Fremdling in blauem Mantel, der ihm als böſer Zauberer verdächtigt iſt und nicht über ſich Rede ſtehen will, zur Peinigung zwiſchen zwei Feuer ſetzen [4], und erſt nachdem Grimnir acht Nächte lang ſo geſeſſen, mit verſengtem Haar und brennendem Mantel, gibt er umſtändliche Kunden aus der Götterwelt, zu der er aufblickt, wobei Odin mehrmals, doch ſtets nur als Dritter genannt wird; einzelne Äußerungen deuten allmählich das wirkliche Verhältnis an [5], bis zuletzt aus einer

[1] Sæm. 28, 5 f. (M. 19, 143 f.): „Rûnar muntu finna u. ſ. w. er fâði fimbulþulr (vgl. 20, 81. 9, 60: „á fimbultŷs fornar rûnar“) u. ſ. w. ok reist hroptr rögna (vgl. 195, 13: „þær of-reist, þær of-hugði Hroptr“). 6: Oðinn með âsum“ u. ſ. w. 28, 8 (M. 19, 146): „svá þundr um reist“ u. ſ. w. 30, 23 (M. 20, 161): „alt gól hann âsum u. ſ. w. byggju Hroptatŷ.“

[2] Sæm. 28, 9 ff. (M. 147 ff.): „Lióð ek þau kann u. ſ. w. þat kann ek u. ſ. w. mer u. ſ. w. minnâ“ u. ſ. w. u. dgl. m.

[3] Die in der altnordiſchen Dichtkunſt anderwärts vorkommende alterthümliche Anwendung der dritten Perſon, mittelſt des Eigennamens, ſtatt der erſten (Gr. 4, 294. 955 ob. vgl. Rib. 816, 4. 827, 4. 1020, 4. Müllenh. 47 ob.), ſetzt ſich doch nicht in längerer Rede fort.

[4] Sæm. 40 (M. 28 a): „Konûngr lêt hann pína til sagna, ok setja milli elda tveggja“ u. ſ. w. Dieſelbe Marter in Hálfs. S. C. 8 (Fornald. S. 2, 34): „Hiörleifr konûngr var uppfestr í konûngs höll með skôþvengjum sínum sialfs, millum elda tveggja“ u. ſ. w. Grímn. m. Str. 2: „Átta nætr sat ek milli elda hêr, svá at mêr mangi mat ne bauð“ u. ſ. w. gemahnt an die Stellen in Rûnatal: „Veit ek at ek hêkk vindga meiði á nætr allar níu geiri undaðr u. ſ. w. Við hleifi mik seldu nê við hornigi“ u. ſ. w.

[5] Str. 24: „mína magar“ [þórs]. Str. 36: „Hrist ok Mist vil ek at mer horn beri“ u. ſ. w. Str. 42: „þvíat opnir heima heimar verða um âsa sonum“ u. ſ. w.; vgl. Str. 45 (Lex. poet. 122 a ob.). Str. 51.

langen Reihe von „heiti“ Odins dieſer ſein eigentlicher Name hervorſpringt: „nun kannſt du Odin ſehn, Odin heiß ich jetzt, ſie alle ſind aus mir einem geworden“ [1]; trunken und von Odins Banne getroffen, fällt Geirröd in ſein eigenes Schwert. Gleicher Weiſe birgt ſich Odin andre Mythenlieder hindurch unter angenommenen, zum Theil in Grimnismál mitaufgezählten Namen und kehrt meiſt erſt am Schluſſe den rechten heraus; in Vafthrúdnismál forſcht er als Gángrád den Jötun aus, der erſt an der Frage, was Odin dem Sohn ins Ohr geſagt habe, erkennt, mit wem er wettgeſprochen; dasſelbe wiederholt ſich im Räthſelliede mit Geſt, dem Heidrek, ſobald Odin genannt iſt, zuruft: „Niemand weiß deine Worte, außer du ſelbſt“ [2]; ebenſo am Ende des Wegtamsliedes die getäuſchte Vala: „nicht biſt du Vegtam, wie ich dachte, eher biſt du Odin“ [3]; im Liede von Harbard bleibt der Gott gänzlich unter dieſem Namen verſteckt und ſpricht, wie in den zwei vorhergehenden Fällen, von Odin in dritter Perſon, obgleich er es nicht an merklichen Winken fehlen läßt [4]; es iſt zu vermuthen, daß in irgend einem verlorenen Mythenliede vom Suttúngsmeth die Umwandlung Bölverks zu Odin nachdrücklicher abſchloß [5]. Von den überaus zahlreichen Odinsheiti [6]

[1] Str. 53: „nú knátta Odin siá“ u. ſ. w. Str. 54: „Odinn ek nú heiti u. ſ. w. er ek hygg at ordnir sé allir af [B. at, M. 82, 54. 193a] einum mer.“ Vgl. Str. 48: „einu nafni hêtumk aldregi síz ek með fólkum fôr.“

[2] Fornald. S. 1, 487: „engi veit þau ord þín, útan þú sialfr“ u. ſ. w. Schon in Vafþr. m., Sæm. 38, 54 (M. 26, 54): „hvat mælti Odinn u. ſ. w. sialfr í eyra syni?“ an Rûnat. Str. 1: „sialfr sialfum mer“ gemahnend. Vgl. Sæm. 97, 6: „sialfr leiðtu sialfan þik.

[3] Sæm. 95, 18 (M. 57, 18): „Ertattu Vegtamr, sem ek hugda, heldr erta Odinn alda-[B. aldinn]gautr“. Lex. poet. 226a. 7b.

[4] Sæm. 77, 24. 80, 54.

[5] Sæm. 24, 111 (M. 16, 109): „at Bölverki þeir [hrímþursar] spurdu“ u. ſ. w. dann in der nächſtfolgenden Schlußſtr.: „baugeid Odinn hygg ek at unnit hafi“ u. ſ. w.; ſonſt kommt im erſten Theile von Hávam. der Name Odin nur einmal vor, Sæm. 22, 99 (M. 15, 97): „skaltu Odinn koma,“ wo jedoch die Lesart: „skaltu inn koma“ (Sæm. 22, 99, 4) beſſer lautet.

[6] Außer der Aufzählung in Grîmn. m., Sæm. 46 f., 46 bis 50. 54 (M. 31 f.) und der entſprechenden Sn. 24 (Arn. 84 ff. 2, 265 f.) auch die Odins nöfn Sn. 2, 472 f., darunter valfödr, valföðr (vgl. Sæm. 76, 16: „vega ok val fella), sigmundr, gæstumblindi, ſowie die Verzeichniſſe im Lex. myth. 865 ff.

beziehen ſich wohl manche noch auf beſondre Vorgänge, die auch in eigenen Liedern dargeſtellt ſein mochten, bei mehreren weiſt Grimnismâl ſelbſt darauf, und wenn man die ähnlichen Andeutungen des Harbardliedes hinzunimmt, ſo ergeben ſich verſchwommene Umriſſe eines vordem viel ausgedehnteren Kreiſes odiniſcher Mythen [1].

In Rûnatal ſelbſt wird mit einem ſolchen Odinsnamen zugleich eine ſonſt unbekannte Vorgeſchichte angeklungen: die Warnung vor übermäßigem Opfern iſt von Thundr, der aufſtieg und wiederkam, den Völkern zur Richtſchnur eingeſchnitten worden [2]. Als beſondrer Name

[1] Grimn. m. Str. 49: „Grimni mik hêtu at Geirrôdar, en Ialk at Âsmundar, en Þâ Kialar, er ek kialka drô (ſ. S. 265), Þrôr Þingum at: Vidur at vîgum“ u. ſ. w. Str. 50: „Sviðurr ok Sviðrir ek hêt at Sökkmîmis“ u. ſ. w. Im Harbardsl. die Anſpielungen Str. 16. 18. 20. 24. 30. 32. 38 (M. Str. 40).

[2] Sæm. 28, 8 (M. 19, 146): „Betra er ôbedit en sê ofblôtid u. ſ. w. svâ Þundr um reist fyr(ir) Þioda rök [vgl. 195, 12: „er Þiodir skulu î fulla dôma fara“]; Þar hann upp um-reis, er hann aptr of-kom.“ Hierzu die Kehrzeilen in Alvîssmâl (Sæm. 49, 10. M. 33, 10 ff.): „Segdu mer Þat, Alvîss! öll of-rök fira vöromk, dvergr! at vitir“ u. ſ. w., ſowie in Völuspâ (Sæm. 1, 6. 2, 9. 5, 27. 29. M. 1, 6. 2, 9. 4, 27. 29): „Þâ [gengêngo] gêngu regin öll â rökstôla, ginheilög god, ok um Þat gættuz“ u. ſ. w. Biörn 2, 214a: „rök, n. pl. argumenta, ratio“ (hier nicht anwendbar: röckr n. crepusculum; vgl. Myth. 774: rökstôlar „nebelſtühle“). Sæm. 63, 25 (M. 42, 25): „firriz es forn rök firar“. Lex. poet. 192b: „priscorum operum recensus“. 172b: „recensere refugiant, vereantur!“ Grimn. m. Str. 54: „Oðinn ek nû heiti, Yggr ek âdan hêt, hêtumk Þundr fyrir Þat“. Zu Þundr vgl. Myth. 1206 f. Namen des Donners 8; zu „er hann aptr of-kom“ das frühere: „fêll ek aptr Þadan“ (Sæm. 28, 2. M. 19, 140). Auch die vorhergehende Stelle (Sæm. 28, 5. M. 19, 143: „Rûnar u. ſ. w. er fâdi fimbulÞulr ok gördu ginnregin ok reist hroptr rögna“) ſcheint mit zwei Odinsnamen (es folgt unmittelbar, zu „reist“ mitgehörend: „Oðinn med Âsom,“ vgl. auch Sæm. 196, 19) an einen vorzeitlichen Mythus anzuknüpfen; Fimbulthulr, der große Sprecher (Myth. 785. Lex. poet. 170), gleicherweiſe Sæm. 20, 81 (M. 14, 79): „ennm reginkunnum [rûnum], Þeim er gördu ginnregin ok fâdi fimbulÞulr“ u. ſ. w. vgl. Sæm. 9, 60 (M. 7, 58): „[Æsir] mianas Þar â megindôma ok â fimbultŷs fornar rûnar“. Ginregin, wie ginheilög god, iſt in den angeführten Stellen gleichlaufend mit æsir, ſo auch in Thiodolfs Hauſtlöng, Sn. 121b u. Arn. 314: „ginnregin,“ zuvor: „Æsir“, und bedeutet überhaupt weitwaltende Mächte (Myth. 297, vgl. ebd. 23 f.) und kann daher in Alv. mâl (Sæm. 50,

des in diesem Liede mit „ich“ Sprechenden, ist Hár gedacht, denn es sind, wie schließlich gesagt wird, fortwährend die Reden des Hohen; der Hauptname Odin springt hier nicht erst am Ende hervor, sondern macht sich schon durch jenes: „dem Odin gegeben, ich selbst mir selbst“ für die Anwendung auf den Redner vernehmlich. Soweit hält auch Rûnatal die in andern Odinsliedern aufgezeigte Form ein. Aber mislich bleibt, daß Derjenige, welcher spricht: „die Lieder kann ich“ u. s. w., „das kann ich das zweite“ u. s. f., eine Reihe von Zaubersängen als ihm selbst, seinem Ich, dienlich und geläufig aufzählt, die doch überall, wenn auch auf wunderbare Weise, in irdischen Nöthen und menschlichen Angelegenheiten zu helfen und zu fördern bestimmt sind; hier kann nicht der halbverhüllte Gott das Wort führen, aber auch nicht, wie Rûnatal jetzt gefaßt ist, der lauschende Jünger, der ja eben mit Empfehlung dieser Lieder als Lodfáfnir angeredet wird [1]. Auffallen muß zugleich, daß,

20. 51, 31. M. 34, 21. 35, 31), etwa auch Sæm. 52, 4. M. 36, 4: „mœrir tîfar [vorher Str. 1: valtîfar] ne ginnregin,“ während „rîkir tîvar“ Sæm. 72a 16 und 93, 1. M. 48, 14 und 56, 1 einerlei sind mit „æsir allir ok ásynjur allar“, auch für Vanir gebraucht werden (daselbst, Sæm. 49, 11. M. 33, 11: „uppregin,“ wie es scheint, einmal für Lichtálfe, während für die Zwerge, gegen den sonstigen Gebrauch des Liedes, nur álfar, hier also im Sinne von svartálfar, Sn. 130, übrig bleibt). Hängt hroptr mit „hrôpa, clamare“ (Biörn 1, 397a, vgl. Gr. 2, 194 f.: ahd. hruoft clamor, hrôft evocatio, wuoft fletus u. s. w.) zusammen, im Sinne der für Rûnen- und Zauberwesen sonst vorkommenden Zeitwörter œpa (Sæm. 28, 2: „nam ek upp rûnar, œpandi nam;“ Heimskr. 1, 128: „œpti ok kallaði“) und gala, so ordnen sich die verschiedenen hieher einschlagenden Benennungen Odins: hroptr, wie er auch einfach genannt wird, bezeichnet, gleich Þulr, den Rufer und Redner höherer, runischer Wissenschaft; in Sigurdr. m. wird Odin wohl nicht beziehungslos unter diesem Namen als Meister der Hugrûnen hervorgehoben (Sæm. 195, 13. M. 114, 13: „hugrûnar skaltu kunna u. s. w. Þær of-rêð, Þær of-hreist, Þær of-hugði Hroptr“ u. s. w. vgl. Sæm. 30, 23: „hyggju Hroptatŷ“); hroptr rögna ist sodann der Rufer, Verkünder bei den Göttern (über die Form rögnir, gen. pl. rögna, Myth. 24. Sn. 120a, Arn. 308: „vîngrögnir“; vgl. Sæm. 196, 16: „undir reið Rögnis“), und ihm entspricht jener große Redner, fimbulÞulr, mit den ginregin; endlich der Name Hroptatŷr, Gott der Rufer (Sæm. 30, 23. 47, 54. Heimskr. 1, 167, XIV), läßt in Odin den göttlichen Schutzherrn auch der irdischen Herolde seiner Weisheit erkennen.

[1] In Str. 25: „liodа Þeirra [þessa] muntu, Lodfáfnir! lengi vanr vera“ u. s. w.

während es ſich bis zur 9ten Strophe hauptſächlich um Runenkunde handelt, hier nun damit abgebrochen und auf die Lieder oder Zauberſegen übergeſprungen wird, die, wenn auch mit den Runenſtäben mehrfach zuſammenwirkend, doch immerhin eine eigene Gattung zauberiſcher Mittel ausmachen [1]. Wie die Aufzählung der achtzehn Lieder mit der 9ten Strophe ſelbſtändig anhebt, ſo bietet ſie auch in der 26ſten Strophe eine beſondre Schlußzeile und läßt ſich, wenn einzig die Anrede an Lodfáfnir hinweggenommen oder der Anredende für einen andern als den göttlichen Lehrer angeſehen wird, als ein in ſich abgerundeter Theil der Spruchgedichtſammlung ausheben [2]. Was bleibt dann aber vom eigentlichen Rûnatal übrig? An der Weltеſche ſchwebend, ſpähte Odin (Hár) nieder, nahm lauten Rufes Rûnen auf und fiel wieder herab; neun Hauptlieder lernt' er von dem kundigen Bölthorn, Beſtlas Vater [3], und einen Trunk erlangt' er des koſtbaren Meths, geſchöpft aus Ödrörir; da begann er zu gedeihen und kundig zu ſein, zu wachſen und ſich wohl

[1] Nur in Str. 20 noch: „svá ek rist ok í rûnom fák“ u. ſ. w. ſonſt Str. 12: „svá ek gel“ u. ſ. w. 15: „Þann kann ek galdr gala.“ 19: „undir randir ek gel“ u. ſ. w. 23: „er gol Þiodrœrir u. ſ. w. afl gol hann ásum“ u. ſ. w.

[2] Anfang Str. 9: „Liod ek Þau kann“ u. ſ. w. Schlußzeile in Str. 26: „Þat fylgir lioda lokum“. Lex. poet. 213a: „id clausulam carminum constituit“. In den Str. 25 und 26 iſt offenbare Verſchiebung, ſie laſſen ſich ſo ordnen: „25. Þat kann ek it siautiánda, at mik mun seint firraz íd manúnga man [auch Str. 10 iſt nur dreizeilig]. 26a. Þat kann ek íd átiánda, er ek æva kennik mey nê manns konu (nema Þeirri einni, er mik armi verr eda mîn systir sê), alt er betra er einn um kann; Þat fylgir lioda lokum.“ Hiernächſt, wenn überhaupt zuläſſig: „26b. Lioda Þessa [Þeirra] muntu, Lodfáfnir! lengi vanr vera; Þó sê Þer gôd ef Þû getr, nŷt ef Þû nemr, Þörf ef Þû Þiggir.“ (Vgl. Sæm. 24, 3 ff. „niota muntu ef Þû nemir.“ 196, 20: „niottu ef Þû namt“ u. ſ. w.) Rûnat. Str. 27: „nioti sá er nam.“

[3] Str. 3: „Fimbullioð [Lex. poet. 170b: „carmina praestantissima“] nîu nam ek af enum frægja [syni] Bölþorni Bestlu fódur“ u. ſ. w. Muß hier gebeſſert werden (M. ſetzt „Bölþorns,“ was einen ſonſt nicht bekannten, keineswegs berühmten Bruder Beſtlas herbeiführt), ſo iſt das einfachſte, den versüberladenden Beiſatz „syni“ wegfallen zu laſſen. Vgl. Sn. 7 (Arn. 46): „Hann [Börr] fékk Þeirrar konu er Besla [B. Bestla] hêt, dóttir Bölþorns íötuns, ok fengu Þau III sonu: hêt einn Odinn, annarr Vili, III Ve.“ Sn. 98a (Arn. 244): „vid son Bestlu.“

zu gehaben [1]; Wort vom Worte sucht' ihm nach dem Worte [2], Werk vom Werke sucht' ihm nach dem Werke [3]; hierauf folgen kurze Angaben über Runen und Stäbe, ihre Urheber und Verbreiter bei verschiedenen Wesenklassen, ihre manigfache Handhabung und Einiges, was dabei zu beobachten (Str. 2 bis 8). Es sind in diesen einleitenden Gesätzen zwei Hauptquellen der Runenkunde des Sprechers angegeben, die eine aus der urweltlichen Naturkunde des Riesengeschlechts, die auf Odin schon von seinem Ahn, dem Jötun Bölthorn, verpflanzt ist, die andre in der geistigern Erweckung mittelst des Dichtertranks, der nur Göttern und durch sie den Menschen vergönnt ist [4].

Jene zweifache Triebkraft der empfangenen Begabung, in Wort und in Werk, kann auf die gesammte vom Geist ausgehende Lebensthätigkeit sich erstrecken; ist sie aber nur auf den besondern Inhalt des Rûnatal zu beziehen, so sind ja eben die Galder das wirkende Wort und könnten die aufgezählten achtzehn Lieder für ein Fortwuchern des in den neun Urliedern gepflanzten Wortes und Werkes gelten. Gleichwohl ist das Aufheben der Rûnen so entschieden an die Spitze gestellt und nachher die Runenkunde so feierlich eingeleitet, daß sich die Vermuthung rechtfertigt, es sei hier gerade das ausgefallen, was mit Recht Rûnatal hieß, und dafür eine Aufzählung von Zauberfängen, ein Lioda- oder Galdratal, eingefügt worden, worin nicht die Reden des Hohen sich fortsetzen, sondern etwa der im Eingang des zweiten Theils sprechende Lodfâfnir weitere Errungenschaften des genossenen Unterrichts darlegt. Wie ungefähr das ausgefallene Stück beschaffen sein mochte, kann man sich aus der Rûnenlehre in Sigrdrîfamâl [5] deutlich machen, und da diese

[1] Str. 4: „Þâ na mek vaxa ok vel hafaz". Vgl. Sæm. 103, 19: „Hann nam at vaxa ok vel dafna" u. s. w. Heimskr. 1, 166, X: „vex nû gengi goda" u. s. w. Sn. 241 (Arn. 636): „vex hverr af gengi", „quisque successu crescit". Daß in Rûnat. geistiges Wachsthum und Gedeihen gemeint sei, zeigt das gleichgehende „fröðr vera" und nachfolgende „orð" u. s. w.

[2] Lex. poet. 171a: „finna orð." Sæm. 99, 16: „mîn ord".

[3] Fornm. S. 2, 33: „bæði î orðum ok verkum."

[4] Vgl. Str. 27: „Nû eru Hâva-mâl kveðin u. s. w. allÞörf ÿta sonum, öÞörf lötna sonum." Sæm. 174, 17: „hôn mun rîkjum Þer rûnar kenna, allar Þær er aldir eignaz skyldu ok â manns tûngu mæla hverja, lif með lækning" u. s. w.

[5] Sæm. 194, 5 bis 196, 20 (W. 114 f., 5 bis 19).

während es ſich bis zur 9ten Strophe hauptſächlich um Runenkunde handelt, hier nun damit abgebrochen und auf die Lieder oder Zauberſegen übergeſprungen wird, die, wenn auch mit den Runenſtäben mehrfach zuſammenwirkend, doch immerhin eine eigene Gattung zauberiſcher Mittel ausmachen [1]. Wie die Aufzählung der achtzehn Lieder mit der 9ten Strophe ſelbſtändig anhebt, ſo bietet ſie auch in der 26ſten Strophe eine beſondre Schlußzeile und läßt ſich, wenn einzig die Anrede an Lodfäfnir hinweggenommen oder der Anredende für einen andern als den göttlichen Lehrer angeſehen wird, als ein in ſich abgerundeter Theil der Spruchgedichtſammlung ausheben [2]. Was bleibt dann aber vom eigentlichen Rûnatal übrig? An der Weltеſche ſchwebend, ſpähte Odin (Hâr) nieder, nahm lauten Rufes Rûnen auf und fiel wieder herab; neun Hauptlieder lernt' er von dem kundigen Bölthorn, Beſtlas Vater [3], und einen Trunk erlangt' er des koſtbaren Meths, geſchöpft aus Ödrörir; da begann er zu gedeihen und kundig zu ſein, zu wachſen und ſich wohl

[1] Nur in Str. 20 noch: „svâ ek rist ok î rûnom fâk“ u. ſ. w. ſonſt Str. 12: „svâ ek gel“ u. ſ. w. 15: „Þann kann ek galdr gala.“ 19: „undir randir ek gel“ u. ſ. w. 23: „er gol Þiodrœrir u. ſ. w. aſi gol hann âsum“ u. ſ. w.

[2] Anfang Str. 9: „Lioð ek Þau kann“ u. ſ. w. Schlußzeile in Str. 26: „Þat fylgir lioða lokum“. Lex. poet. 213a: „id clausulam carminum constituit“. In den Str. 25 und 26 iſt offenbare Verſchiebung, ſie laſſen ſich ſo ordnen: „25. Þat kann ek it siautiânda, at mik mun seint firraz id manûnga man [auch Str. 10 iſt nur dreizeilig]. 26a. Þat kann ek id âtiânda, er ek æva kennik mey nê manns konu (nema Þeirri einni, er mik armi verr eða min systir sê), alt er betra er einn um kann; Þat fylgir lioða lokum.“ Hiernächſt, wenn überhaupt zuläſſig: „26b. Lioða Þessa [Þeirra] muntu, Lodfäfnir! lengi vanr vera; Þô sê Þer gôð ef Þû getr, nŷt ef Þû nemr, Þörf ef Þû Þiggir.“ (Vgl. Sæm. 24, 3 ff. „niota muntu ef Þû nemir.“ 196, 20: „niottu ef Þû namt“ u. ſ. w.) Rûnat. Str. 27: „nioti sâ er nam.“

[3] Str. 3: „Fimbulliod [Lex. poet. 170b: „carmina præstantissima“] mîn nam ek af enum frægja [syni] Böl Þorni Bestlu fôður“ u. ſ. w. Muß hier gebeſſert werden (M. ſetzt „Böl Þorns,“ was einen ſonſt nicht bekannten, keineswegs berühmten Bruder Beſtlas herbeiführt), ſo iſt das einfachſte, den verſtüberladenden Beiſatz „syni“ wegfallen zu laſſen. Vgl. Sn. 7 (Arn. 46): „Hann [Börr] fêkk Þeirrar konu er Besla [B. Bestla] hêt, dôttir Böl Þorns iötuns, ok fengu Þau III sonu: hêt einn Odinn, annarr Vili, III Ve.“ Sn. 98a (Arn. 244): „vid son Bestlu.“

zu gehaben [1]; Wort vom Worte ſucht' ihm nach dem Worte [2], Werk vom Werke ſucht' ihm nach dem Werke [3]; hierauf folgen kurze Angaben über Runen und Stäbe, ihre Urheber und Verbreiter bei verſchiedenen Weſenklaſſen, ihre manigfache Handhabung und Einiges, was dabei zu beobachten (Str. 2 bis 8). Es ſind in dieſen einleitenden Geſätzen zwei Hauptquellen der Runenkunde des Sprechers angegeben, die eine aus der urweltlichen Naturkunde des Rieſengeſchlechts, die auf Odin ſchon von ſeinem Ahn, dem Jötun Bölthorn, verpflanzt iſt, die andre in der geiſtigern Erweckung mittelſt des Dichtertranks, der nur Göttern und durch ſie den Menſchen vergönnt iſt [4].

Jene zweifache Triebkraft der empfangenen Begabung, in Wort und in Werk, kann auf die geſammte vom Geiſt ausgehende Lebensthätigkeit ſich erſtrecken; iſt ſie aber nur auf den beſondern Inhalt des Rûnatal zu beziehen, ſo ſind ja eben die Galder das wirkende Wort und könnten die aufgezählten achtzehn Lieder für ein Fortwuchern des in den neun Urliedern gepflanzten Wortes und Werkes gelten. Gleichwohl iſt das Aufheben der Rûnen ſo entſchieden an die Spitze geſtellt und nachher die Runenkunde ſo feierlich eingeleitet, daß ſich die Vermuthung rechtfertigt, es ſei hier gerade das ausgefallen, was mit Recht Rûnatal hieß, und dafür eine Aufzählung von Zauberſängen, ein Lioda- oder Galdratal, eingefügt worden, worin nicht die Reden des Hohen ſich fortſetzen, ſondern etwa der im Eingang des zweiten Theils ſprechende Lodfáfnir weitere Errungenſchaften des genoſſenen Unterrichts darlegt. Wie ungefähr das ausgefallene Stück beſchaffen ſein mochte, kann man ſich aus der Rûnenlehre in Sigrdrîfamál [5] deutlich machen, und da dieſe

[1] Str. 4: „Þá na mek vaxa ok vel hafaz". Vgl. Sæm. 103, 19: „Hann nam at vaxa ok vel dafna" u. ſ. w. Heimskr. 1, 166, X: „vex nû gengi goda" u. ſ. w. Sn. 241 (Arn. 636): „vex hverr af gengi", „quisque successu crescit". Daß in Rûnat. geiſtiges Wachsthum und Gedeihen gemeint ſei, zeigt das gleichgehende „fróðr vera" und nachfolgende „orð" u. ſ. w.

[2] Lex. poet. 171a: „finna orð." Sæm. 99, 16: „mîn orð".

[3] Fornm. S. 2, 33: „bæði í orðum ok verkum."

[4] Vgl. Str. 27: „Nû eru Hâva-mál kveðin u. ſ. w. allþörf ýta sonum, öþörf lötna sonum." Sæm. 174, 17: „hôn mun ríkjum þer rûnar kenna, allar þær er aldir eignaz skyldu ok á manns tûngu mæla hverja, líf með lækníng" u. ſ. w.

[5] Sæm. 194, 5 bis 196, 20 (M. 114 f., 5 bis 19).

doch nur als ein Einſchiebſel in den Kreis der Sigurdslieder anzuſehen iſt [1], ſo läßt ſich wohl denken, daß ſie, mit gutbefundenen Abänderungen, aus einem älteren Rûnatal herübergenommen und letzteres dafür durch das Verzeichnis der Galder entſchädigt worden ſei. Es ſind theilweiſe dieſelben Wirkungen, die von Sigrdrîfa den Rûnenſtäben und im jetzigen Rûnatal den Liedern beigemeſſen werden [2]; auch dort wird des heiligen Methes gedacht [3] und die Formeln, deren ſich jene für ihre Unterweiſungen bedient, begegnen ſich mit denen in Hâvamâl [4]. Die lehrhafte Sammlung dieſes Namens iſt zwar darauf angelegt, Odin als Quell der drei Wiſſensklaſſen, Klugſprüche, Rûnen und Galder, darzuſtellen; aber nur die Sprüche geben wirklichen Lehrinhalt, die Rûnen, wenn man auch Sigrdrîfumâl beizieht, und die Galder, auch das Grôalied hinzugenommen, ſind faſt durchaus nur nach Form und Wirkung, ohne den eigentlichen Beſtand des Zauberſangs oder wirkenden Zeichens, aufgezählt, ſo daß überhaupt nicht der alterthümlichere, gläubige, nur der einer vorgerückteren Bildungsſtufe angehörende verſtändige Lehrtheil zu wirklicher Mittheilung kommt. Das jedoch iſt ſämmtlichen unter Hâvamâl begriffenen Lehren gemein, daß der Hörer und Verkünder, der wißbegierige Lodfâfnir, ſeinen Unterricht in denſelben von Odin unmittelbar empfangen und dieſer Unterricht ſich nur in ſeinem Innern, auf geiſtigem Gebiete, vollzogen hat; Hâvahöll beſteht nur mythiſch, im Reiche des Gedankens.

[1] Vgl. W. Grimm, Heldenſ. 392. Mone, Unterſ. 115. Sæm. 174, 17: „Hôn mun rîkjum þer rûnar kenna“ u. ſ. w. Simrocks Edda 404 f.

[2] Vgl. Sigrdr. m. Str. 10: „Brimrûnar“ u. ſ. w. mit Rûnat. Str. 17; Sdr. 11: „Limrûnar“ u. ſ. w. mit Rt. 10; Sigdr. 12: „Málrûnar“ u. ſ. w. mit Rt. 16.

[3] Sigrdr. 19: „[rûnar] hverfûar vid inn helga miöd“ u. ſ. w. auch hinter Str. 2: „hôn tôk þâ horn fullt miaðar, ok gaf hânom minnisveig“ und Str. 5, mit Rt. 3: „ok ek drykk of-gat ens dŷra miaðar“ u. ſ. w.

[4] Sdr. 20: „niottu ef þû namt“ u. ſ. w. Rt. 24: „nŷt ef þû nemr“ u. ſ. w. 27: „nioti sâ er nam.“ Sdr. 23 ff.: „Þat ræð ek þer id fyrsta“ u. ſ. w. Lodf. m. 3 ff.: „Râðumk þer, Lodfâfnir, en þû râð nemir! niota munta ef þû namt“ u. ſ. w. Rt. 10 ff.: „Þat kann ek annat“ u. ſ. w. Ähnliches in Grôug. Str. 6 ff.: „Þann gel ek þer fyrsten“ u. ſ. w. Sig. Kv. II, Str. 19: „Segþu mer þat, Hnikarr“ u. ſ. w. 21 f.: „Þat er annat“ u. ſ. w. Fâfnism. Str. 12 ff.: „Segþu mer, Fâfnir!“ u. ſ. w. 20: „Ræð ek þer nû, Sigurdr! enn þû râð nemir“ u. ſ. w.

Kunstpflege.

Das altnordische Liederwesen, selbst in seiner kunstreichen skáldischen Ausbildung, erscheint doch nirgend als Sache eines schulmäßigen Unterrichts oder zunftartigen Betriebs. Da dem Leben mehrerer Skalden eine eigene Saga, meist größeren Umfangs, gewidmet ist, so wäre von ihrer Schule zu sprechen aller Anlaß gewesen; es heißt aber nur, der berühmte Egill, Skalagrims Sohn, habe schon in seinem dritten Jahre begonnen, Verse zu machen, ebenso Grettir schon als gänsehütender Junge, auch Gunnlaug Ormstünga sei schon in frühen Jahren als Skalde bekannt gewesen [1]. Der jüngere Dichter lernte vom Beispiel der älteren, erhielt auch wohl die Anweisung eines einzelnen Vorgängers [2], der Grundton aber war von Haus aus in einer allgemeineren Stimmung gegeben, in jener auch von den Geschichtsagen bezeugten volksüblichen Fertigkeit des belebteren Ausdrucks im kurzen Stegreifverse (vgl. S. 286 f.). Es ist gezeigt worden, wie Starkad von Odin selbst seine dichterische Begabung empfieng, wie Bragi der Alte und die nachfolgenden Skalden sich als unmittelbar belehnte Träger des Odinstrankes kennzeichnen; Hallbiörn, ein Schafhirte, der am Grabhügel des Skalden Thorleif weidet und sich um einen Sang zu dessen Lobe vergeblich abmüht, wird dadurch zum Skalden des Volks und der Häuptlinge geweiht, daß Thorleif als Traumerscheinung ihm die Zunge rührt und ein Gesetz vorsingt [3]; überall eine höhere, geistige Eingebung. Diese, wieder durch

[1] Sagabibl. 1, 63. 112. Grettis S. C. 16 (Markuss. 90). [Kormak?] S. Ol. Tr. C. 152 (Fornm. S. 2, 7): „skáld var hann [Hallfreyðr] þegar á ûnga aldri“ u. s. w.

[2] Biörn Hítdælakappi, Sohn einer Schwestertochter von Egil Skalagrim, ist bei einem anverwandten Skalden erzogen und zeichnet sich dann selbst als Dichter aus. Sagabibl. 1, 159 f.

[3] Þáttr Þorleifs iarlaskálds C. 7 (Fornm. S. 3, 102 f.): „Þat var eina nátt sem optar, at hann [Hallbiörn sauðamaðr] liggr á hauginum, ok heyrir hina sömu iðn fyrir stafni [hér liggr skáld], ef hann gæti aukit nökkut lof um haugbûann, síðan sofnar hann, ok eptir þat sér hann at opnast haugrinn, ok gengr þar út maðr mikill vexti ok vel búinn; hann gekk upp á hauginn at Hallbirni ok mælti: þar liggr [þú], Hallbiörn! ok vildir þú fást í þvt, sem þér er ekki lânat, at yrkja lof um mik, ok er þat annathvört at þér verðr lagit í þessi íþrótt, ok munt þú

Odin ſelbſt, erwies ſich zuletzt noch für Lodfáfnis Rúnen- und Galdrkunde. Nach der Auffaſſung im Eingang der Yngl. Saga erſcheinen freilich Odin und ſeine zwölf Áſen als ein Verein göttlich verehrter Tempel- und Opferprieſter, von dem alle Wiſſenſchaft und Fertigkeit in Dichtkunſt, Rúnen und Zauber ausgegangen[1]; dieß beruht jedoch gänzlich

Þat af mèr fâ, meira enn vel flestum mönnum ödrum, ok er Þat vænna svâ verdi, ella Þarftu ekki î Þessu at briotast lengr; skal ek nû kveda fyrir Þèr vîsu, [S. 103] ok ef Þû getr numit vîsuna ok kant hana Þâ er Þû vaknar, Þâ munt Þû verda Þioðskâld ok yrkja lof um marga höfdîngja, ok mun Þèr î Þessi îÞrôtt mikit lagit verda; sîdan togar hann â honum tângana, ok kvad vîsu Þessa: Hèr liggr skâld Þat er skâlda skörûngr var mestr at flestu [B. af flestum) naddveiti [B. nâveiti] frâ ek nŷtan nîd Hâkoni smîda; âdr gat engr nê sîdan annara svâ manna, frægt hefir ordit Þat fyrdum, fèrân lokit hânum. Nû skaltu svâ heĳa skâldskapinn, at Þû skalt yrkja lofkvædi um mik, Þâ er Þû vaknar, ok vanda sem mest bædi hâtt ok ordfœri ok einna mest kennîngar; sîdan hverfr hann aptr î hauginn, ok lŷkst hann aptr, en Hallbiörn vaknar ok Þikist sjâ â herdar honum; sîdan kunni hann vîsuna, ok fôr sîdan til bygda heim med fê sitt eptir tîma, ok sagdi Þenna atburd. Orti Hallbiörn sîdan lofkvædi um haugbûann, ok var hit mesta skâld, ok fôr ûtan fliotliga, ok kvad kvædi um marga höfdîngja, ok fêkk af Þeim miklar virdîngar ok gôdar giafir, ok græddi af Þvî stôrfê, ok gengr af honum mikil saga bædi hèr â landi ok ûtlendis, Þô at hûn sê hèr eigi ritut."

[1] Yngl. S. C. 2 (Heimskr. 1, 6): „Fyrir austan Tanaqvîsl î Asia, var kallat Asa-land, edr Asaheimr; enn höfutborgina, er var î landinu, kölludu Þeir Asgard. Enn î borginni var höfdingi sâ, er Odinn var kalladr; Þar var blôtstadr mikill. Þat var sidr at XII hofgodar voru sextir: skylldu Þeir râda fyrir blôtum oc dômum manna î milli; Þat eru Dîar [Myth. 176 ****] kalladir edr drottnar: Þeim skylldi Þionnstu veita allt folk oc lotning." C. 5 (1, 10): „Odinn tôk ser bûstad vid lauginn, Þar sem nû eru kalladar forno Sigtûnir, ok gerdi Þar mikit hof ok blôt, eptir sidvenju Asana. Hann eignadiz Þar lönd svo vîtt, sem hann let heita Sigtûnir: hann gaf bûstadi hofgodunum: Njördr bió î Noatûnum" u. ſ. w. C. 6 (ebd.): „mælti han allt hendingum, svo sem nû er Þat qvedit, er skalldskapr heitir: Hann oc hofgodar hans heita liodasmidir, Þvî at sû îÞrôtt hôfz af Þeim î Nordrlöndum" u. ſ. w. C. 7 (1, 12): „Allar Þessar îÞrôttir kendi hann med rûnum oc liodum, Þeim er galldrar heita; fyrir Þvî eru Æsir kalladir galldra-smidir. Odinn kunni Þâ îÞrôtt er mestr mâttr fylgdi, oc framdi sialfr, er seidr heitir u. ſ. w. Enn hann kendi flestar îÞrôttir sînar blôtgodunum; voru Þeir næst hönum um allan

darin, daß mythiſche Verhältniſſe zu menſchlichen umgewandelt ſind, womit die Götterſage als ſolche hinwegfällt und für die prieſterliche Genoſſenſchaft kein Gott übrig bleibt, dem ſie ihre Opfer darbringen könnte. Geſchichtliche Nachrichten aus dem alten Norden wiſſen von keiner abgeſchloſſenen Prieſterzunft; der Häuptling oder König ſteht den allgemeinen Opfern vor; ſelbſt der große Tempel zu Upſal und die dortigen Opferfeſte ſind unter der Obhut des Königsgeſchlechts, der Söhne Freys, die auch in der Schlacht mitfechten; in Norwegen und auf Island pflegen die Goden, Hofgoden, das Heiligthum, das auf ihrem Grunde ſteht, und hegen gleichzeitig das Gericht des zugehörigen Bezirks; daneben gibt es noch manche Männer, die für ſich und ihren beſondern Hausſtand Götterhäuſer bauen und Opfer verrichten.

Nirgends, meines Wiſſens, findet ſich ein heidniſcher Prieſter als Skalde genannt; dagegen kommt es vor, daß angeſehene Skalden, die ſich als Kriegsleute, Vikinge, Kauffahrer umtreiben, des Rûnenzaubers und Beſchwörungsſanges mächtig ſind. Als Egil, deſſen frühzeitiger Skaldſchaft vorhin gedacht worden, bei einem Gelage merkt, daß ihm durch die zauberkundige Königin Gunnhild Gift in den Trank gemengt iſt, ritzt er mit der Meſſerſpitze Rûnen auf das Trinkhorn, beſtreicht ſie mit Blut aus ſeiner Hand und ſpricht dazu mit lauter Stimme einen Vers, worauf das Horn in Stücke ſpringt und alles Âl ausläuft [1]; das ſtimmt ganz mit Sigrdrîfum. 7: „Âlrunen ſollſt du verſtehen, wenn du willſt, daß nicht eines Andern Weib, der du traufſt, dich verrathe; auf das Horn ſollſt du die ritzen und auf den Rücken der Hand“ [2]. Auch Thorleif, zugenannt „iarlaskâld“, den ſein Oheim und Erzieher Skeggi in altem Geheimwiſſen unterrichtet hat [3], erweiſt ſich zauber-

frôdleik oc fiölkyngi. Margir adrir nâmu þô mikit af; oc hefir þadan af dreifz fiölkyngin vîda, oc halldiz lengi. Enn Odinn oc þâ höfdingia XII blôtudu menn, oc kölludu god sîn oc trûdu â lengi sidan.“

[1] Ettmüller, Vsp. XIII f. Sagabibl. 1, 113; vgl. 116. Derſelbe Skalde ſchneidet dann auch Runen auf Roſshaupt und Reidſtange mit geſprochener Formel (vgl. Vatnsd. S. 142. 136).

[2] Sæm. 194, 7 (M. 114, 7): „Ölrûnar skaltu kunna, ef þû vill annars kvæn vélit þik î trygd, ef þû trûir; â horni skal þær rista ok â handar baki“ u. ſ. w.

[3] Þâttr Þorleifs iarlaskâlds C. 1 (Fornm. S. 3, 90): „Þorleifr u. ſ. w. var snemma gîdr ok giörvilligr ok hinn mesti atgiörvimadr um þróttir; hann var

kundig; er will an dem Jarl Hakon, der ihm ein Kauffchiff ausraubte und verbrannte, dazu die Mannſchaft hängen ließ, Rache nehmen und kommt, als alter Bettler (ſtafkarl) vermummt, in Hakons Halle, wo er, um ſeinen Namen befragt, ſich Nidûng, Giallandis Sohn, aus den Trauerthalen im kalten Schweden nennt [1] und ihm geſtattet wird, die Lieder, die er auf den Jarl gedichtet, vorzutragen; bis zur Mitte des angeſtimmten Liedes findet Hakon in jedem Geſätze ſein Lob verkündet, wie auch der Heldenthaten ſeines Sohnes darin gedacht, im Fortgang aber fährt ihm ein unleidliches Jucken über den Leib, das Lied bedünkt ihn, weniger Lob, als Schmähung (nîd), heißen zu können, der Sänger verheißt zwar Beſſeres, hebt dann aber die Geſätze an, die man Nebelweiſen nennt und die, mitten im „Jarlsneide“ ſtehend, ſo beginnen: „Nebel zieht draußen auf, Ungewitter bringt im Weſten an, die Rauchwolke des Schatzraubs zieht hieher“; als die Nebelweiſen zu Ende ſind, wird es dunkel in der Halle, der Sänger nimmt wieder Jarlsneid auf und als er das letzte Drittel ſingt, fahren alle Eiſenwaffen in der Halle umher und wird das vieler Männer Tod; der Jarl fällt in Unmacht und der Alte verſchwindet bei verſchloſſenen Thüren, mit beendigtem Lied aber weicht die Finſternis und wird es in der Halle licht [2].

skâld gott; hann var â fôstri með Miðfiarðar-Skeggja, môðurbrôður sînum, at Reykjum î Miðfirði, þartil er hann var 18 [B. 17] vetra gamall. Skeggi unni mikit þorleifi ok lagði við hann âstfôstr. Þat töluðu menn at Skeggi mundi fleira kenna þorleifi î frædum fornligum, enn aðrir menn mundi vita.“

[1] Ebd. C. 3 (3, 95): „Jarl spurði hann at nafni, ætt ok ôðali. Ûvant er nafn mitt, herra! at ek heiti Niðûngr Giallandason ok kynjaðr or Syrgisdölum [B. Sorgardölum] af Sviþioð hinni köldu; er ek kallaðr Niðûngr hinn nâkvæmi, hefir ek vîða farit ok marga höfðingja heimsött; giörumst ek nû gamall miök, svâ at trautt má ek aldr minn segja sakir elli ok ûminnis.“ Staðaregistr, Fornm. S. 12, 359 a: „Syrgisdalir (Sorgardalir), 3, 95; î Sviþioð hinni köldu; máske sama sem Sørsdalir eðr herað við Asowska hafn; standum nefnast Sylgis eða Syrgisdalir î Sviþioð, sem þâ likliga â að vera Seldalen við Suraborg â Vestmannalandi î Svîariki.“ Ebd. 358 b: „Sviþioð hin mikla eðr kalda, 3, 95, og Cithia, 11, 414. Austr- og suðaustr-hluti Norðrhâlfunnar, frâ Svartahafinu að sunnan til Gandvîkur (hvîta-hafs) að nordan.“ Fornald. S. 3, 736 b. Vgl. Fornald. S. 2, 91 und 499: „î Ângri (uppfœddr). Nithart von Riuwental.

[2] Ebd. C. 4 (3, 97 f.): „Kvedit isrla nîd“ u. s. w. Jarl mælti: búit er að komi at gömlum orðskvið: at þat er opt gott, er gamlir kveða [B. „Þat

Seltſamer noch lautet die Erzählung, wie der rachſinnende Jarl durch einen verzauberten Holzmann, der nach Island geſchickt wird, den Skalden mit Speerwurf durchbohren läßt [1]. Noch unter Harald Hard-

er sialdan gott skâld, er gamalt kvedr"; vgl. jedoch Sæm. 27, 24], ok flyttu framm kvædit, karli en vèr munum til hlŷda. Þâ hefir karl upp kvædit, ok kvedr framan til mids, ok þikir iarli lof î hverri vîsu, ok finnr at þar er getit ok î framaverka Eirîks sonar hans. En er âleid kvædit, þâ bregdr iarli nokkut undarliga vid, at ôværi [B. ôværd] ok klâdi hleypr svâ mikill um allan bûkinn â honum ok einna mest um þioinn, at hann mâtti hvergi kyrr þola, ok svâ mikil bŷsn fylgdi þessum ûværa at hann lèt hrîfa sèr med kömbum, þar sem þeim kom at; en þar sem þeim kom eigi at, lèt hann taka strigadûk ok rîda â þriâ knûta, ok draga 2 menn milli þioanna â sèr. Nû tôk iarli illa at gedjast kvædit, ok mælti: kann þinn heljar karl ekki betr at kveda, þvîat mèr þikir þetta eigi sidr heita mega nîd enn lof, ok lât þû um bâtna, ella tekr þû giöld fyrir. Karl hêt gôdu um, ok hôf þâ upp vîsur, ok heita þokuvîsur, ok standa î midju Jarlsnîdi, ok er þetta upphaf at: þoku dregr upp hit ytra [B. eystra], èl festist hit [B. vid] vestra, [S. 98] mökkr [B. nokkr] mun nâms af nökkvi nadr bings kominn [B. komit] hingat. En er hann hafdi ûti þokuvîsur, þâ var myrkt î höllinni, ok er myrkt er vordit î hallini, tekr hann aptr til Jarlsnîds, ok er hann kvad hinn efsta ok sidasta þridjûng, þâ var hvert iarn â gângi, þat er î var hallinni ân manna valda, ok vard þat margra manna bani. Jarl fâll þâ î ûvit, en karl hvarf þâ î brott at luktum dyrum ok ôloknum [B. luktum] lâsum; en eptir aflidit kvædit minkadi myrkrit ok giördi biart î höllinni. Jarl raknadi vid ok fann, at honum hafdi nær gengit nîdit, sâ þâ ok vegs ummerki, at af var rotnat skegg [B. rifid kvidskeggit] alt af iarli ok hârit ödrumegin reikar [B. reikjar, d. â höfdi], ok kom aldri upp sîdan. Nû lætr iarl ræsta hallina, ok eru hinir daudu ûtbornir, þikist hann nû vita at þetta mun þorleifr verit hafa en karl engi annarr, ok mun launat þikjast hafa honum mannalæt ok fiârtion. Liggr iarl nû î þessum meinlætum allan þenna vetr ok mikit af sumrinu."

1 Ebd. C. 6 (3, 100 f.): „Dråp þorleifs. En nû er þar til at taka, er Hâkon iarl er, at honum batnadi hins mesta meinlætis; en þat segja sumir menn, at hann yrdi aldri samr madr ok âdr; ok vildi iarl nû giarna hefna þorleifi þessarar smânar, ef hann gæti, heitir nû â fulltrûa sîna þorgerdi hörgabrûdi [B. hölgabrûdr] ok Irpu systur hennar, at reka þann galdr ût til Îslands, at þorleifi ynni at fullu, ok færir þeim miklar fôrnir ok gekk til frèttar, en er hann fèkk þâ frætt, er honum lîkadi, lêt hann taka einn rekabût ok gera or trèmann, ok med fiölkŷngi ok atkvædum iarls, en tröllskap ok fitons [B. Pythons, Phytons] anda þèirra systra, lêt hann drepa einn mann, ok taka or hiartat, ok lâta î

tádi, Olafs des Heiligen jüngſtem Bruder, zeigt ſich Thorleifs Jarlsnid in lebhaftem Gedächtnis: Sneglu-Halli, ein namhafter Skalde am Hofe dieſes Königs, hat einen mächtigen Häuptling, Einar Flugi, der niemals Wergeld zahlt, vergeblich um ſolches für die Tödtung eines Blutsverwandten gemahnt und erzählt nun dem König, als einem Traumkundigen, wie ihm geträumt habe, daß er ſelbſt der Skalde Thorleif, Einar aber Hákon Jarl ſei und er dieſen verneidet, was ihm auch noch beim Erwachen nachgehalten; wirklich fängt er, vom Hochſitze zurück-

þenna trémann, ok færdu síðan í fót ok gáfu nafn ok kölluðu Þorgard, ok mögnuðu hann með svá miklum fiandans krapti, at hann gekk ok mælti við menn, kvomu honum síðan í skip ok sendu hann út til Íslands þess eyrindis, at drepa Þorleif iarlaskáld; gyrði Hákon hann atgeir þeim, er hann hafði tekit or hofi þeirra systra ok Hörgi [vgl. Sn. 154] hafði átt. Þorgarðr kom út til Íslands í þann tíma, er menn voru á alþingi. Þorleifr iarlaskáld var á þingi; þat var einn dag at Þorleifr gekk frá búð sinni, er hann sá at maðr gekk vestan yfir Öxará, sá var mikill vexti ok illsligr í bragði. Þorleifr spyr þenna mann at heiti; hann nefndist Þorgarðr, ok kastaði þegar kaldyrðum at Þorleifi; en er Þorleifr heyrði þat, ætlaði hann at bregða sverdinu konúngs naut, er hann var gyrðr með, en í þessu bili lagði Þorgarðr atgeirnum á Þorleif miðjan ok í gegnum hann; en er hann fékk lagit, hió hann til Þorgards, en hann steyptist í iörðina niðr, svá at iljarnar var at sjá. Þorleifr snaraði at sèr kyrtilinn ok kvað vísu: Hvarf hinn hildar djarfi hvat varð af Þorgarði villu maðr á velli vígdiarfr refilstíga; farit hefir gautr at grioti gunnelds enn fiölkunni síðan mun hann í helju hvílast stund ok míla. Þá gekk Þorleifr heim til búðar sinnar, ok sagði mönnum þenna atburð, ok þótti öllum mikils um vert um þenna atburð; síðan varpar Þorleifr frá sèr kyrtlinum, ok fèllu þá út iðrin, ok lèt Þorleifr þar líf sitt við góðan orðstír; ok þótti mönnum þat allmikill skaði; þóttust nú allir vita at Þorgarðr þessi hafði engi verit annarr enn galdr ok fiölkýngi Hákonar iarls." (12, 69 f.: „Þorleifr jarlaskáld: Hinn hildar djarfi, vígdjarfr villumaðr refilstíga [öræsa, firninda] hvarf á velli; hvat varð af Þorgarði? Enn fjölkunni gautr gunnelds [maðr] hefir farit at grjóti stund ok míla [leingi og um lángan veg]; síðan mun hann hvílast í helju.) Der Vers, auf den es hier, wie anderwärts, zumeiſt ankommt, weiß nichts von einem Holzmann, ihm iſt vielmehr Thorgard ein zauberkundiger (fiölkunni) Kriegsmann; der Holzmann ſcheint misverſtändlich aus dem Neidzauber in die Proſa gekommen zu ſein, wie in Vatnsd. S. (K. 84, S. 142; vgl. K. 88, S. 136) an das Ende der errichteten Neidſtange ein Mannshaupt mit verwünſchenden Runen geſchnitten iſt: „fóru þeir Jökull ok Faxa-Brandr til sandahúss Finnboga, er þar var hjá

tretend, bereits zú murmeln an, worauf Harald ſeinem Freunde Einar ernſtlich anräth, eine Buße zu zahlen; Halli ſei ein großer wortſcharfer Skalde, und ein kleines Spottlied, das ſich im Gedächtnis befeſtige, ſei ſchlimmer, als ein geringes Geldopfer; das ſei kein Traum, wie Halli geſagt, dieſer vermöge wohl, die Neidung zu vollbringen; es gebe Beiſpiele, daß ſie noch mächtigere Männer getroffen, und niemals würde das verhallen, ſo lange die Nordlande bewohnt ſeien; auf dieſe Fürſprache bewilligt Einar drei Mark Silbers [1]. Die angebliche

gardinum, ok tôku sûlu eina, ok bâru undir gardinn; þar vôru ok hross, er þangat höfdu farid til skiols í hrîdinni. Jökull skar karls höfut á sûlu endann, ok risti á rûnar med öllum þeim formâla sem fyrr var sagdr, sidan drap Jökull mer eina, ok opnudu hana hiâ briostinu, ok fœrdu á sûluna, ok lêtu horfa heim á Borg“ u. ſ. w. Auch der hohe, moosbewachſene Holzmann auf Samsey, den Ragn. Lodbr. S. C. 21 (Fornald. S. 1, 298 f.) ſein Geſchick in Verſen erzählen läßt, war nach dieſen „blôtinn til bana mönnum,“ (wie jener „at drepa þorleif iarlaskâld“) und es beantwortet ſich damit das in der Proſa vorhergehende: „hverr blôtat mundi hafa þetta et mikla god“ (die erſte Strophe iſt weſentlich dieſelbe, die in Hâlfs S. C. 2, aus Ögvalds Grabhügel ertönt, Fornald. S. 2, 26. Sagabibl. 2, 468; der Anfang der dritten Strophe: „þar bâdu standa medan strönd þolir“ gemahnt an die Stelle der Haralds harðr. S. in nächſter Anm. „medan Nordrlönd eru bygd“); unter den „trêmönnum“ in Hâvam. (Sæm. 16, 50) ſind doch am einfachſten gleichfalls Holzbildſäulen zu verſtehen (zu „velli á“ vgl. Fornm. S. 3, 101: „villu madr á velli“; anders Dietrich, Zeitſchr. f. d. Alt. 3, 402 f.).

[1] Haralds harðrâda S. K. 104 (Fornm. S. 6, 371 f.): „Stôd Halli þâ upp, ok gekk fyrir konûng, ok kvaddi hann svâ segjandi: heill, herra! Velkominn, Halli! segir konûngr, edr hvat viltu? Herra! segir Halli, ek vil segja ydr draum minn, þèr erud draumspakir; þat dreymdi mik at ek vœri allr annar madr enn ek er, ek þôttumst vera þorleifr skâld [B. iarlaskâld], en Einar finga þôtti mèr vera Hâkon iarl, ok þôttumst ek nîda hann, ok munda ek nökkut í, er ek vaknadi; hann veik sèr þâ frâ hâsætinu ok umladi vid, heyrdu allir at hann mudladi [B. v. í H.] nökkut fyrir munni sèr, en ekki nam ordaskilin. Þâ mælti konûngr: giör svâ vel, Einar! bæt honum nökkuru fyrir ord mîn, hann er skâld mikit, ok svâ ordhâkr, at hann svîfst eingis, ok er þèr verri einn hædiligr kvidlîngr, ef í minni er festr, sem hætt verdr, ef uppkemr í fyrstu, slîkr madr sem þû ert, heldr enn litlir [B. miklir] fèmunir; þvîat vèr megum sia hverja setning [B. Þvî vit megum sîa hvern setning] hann hefir á, ok er þetta engi draumr, sem hann sagdi, þvîat þetta mun hann efna,

Traumerſcheinung hatte ihr Vorbild in der Thorleifsſage ſelbſt (ſ. oben S. 375 f.).

Daß nun von einem Skalden, der, obgleich nicht zu den älteſten zählend, mit den Wundern der Sage umkleidet iſt, doch nur wenige Geſätze erhalten ſind und der ihm eigens gewidmete Thättr ſelbſt von ſeinem berühmteſten Geſange nur ein einziges bewahrt hat, kann nicht ſo ſehr befremden, wenn die Art dieſes Liedes und die anerzogene Richtung des Skalden, mit welcher dasſelbe zuſammenhängt, ins Auge gefaßt wird. Jarlsneid mit den Nebelweiſen wurzelt im heidniſchen Galderweſen und der Sänger desſelben war von ſeinem Pflegevater Skeggi in die alten Kunden eingeweiht worden. Mit Namen und Bildern aus der Götterſage durfte ſich wohl der Skaldenſang auch an den Höfen der chriſtlichen Könige, der eifrigſten Bekehrer, ſchmücken, aber ernſtlich und thätlich ſollte das Heidenthum nicht zu Tage treten. Der Biſchof Biarni nimmt keinen Anſtand, ſeine Dräpa auf Hâkon Jarls Sieg über die Jômsvikinge als Yggs Bier (Odins Meth) zu bezeichnen, das er vor den Menſchen auftrage; zugleich aber verwahrt er ſich, niemals unter Waſſerfällen geweſen oder nach Galdern ausgegangen zu ſein (ſ. oben)[1], eine Verwahrung, die dadurch geboten war, daß der Dichter, wie er nachher nicht verſchweigt, die Sage vernommen hatte, wonach Hâkon, nachdem er viel Volks verloren, ſeinen ſiebenjährigen Sohn Erling um Sieg geopfert und hierauf ſeine übermenſchliche Beſchützerin Thorgerd Hölgabrûd ein verderbliches Ungewitter gegen die Flotte der Vikinge getrieben haben ſoll[2]. Erheblich für den

at nîda þik, ef hann fær ekki af þèr, ok eru dœmi til þess, at nîðit hefir bitit enn rîkari menn enn þû ert, ok mun þat aldri niðrfalla medan Nordrlönd eru bygð; giör nû fyrir þeim mîna, ok bæt honum nökkuru sinn frænda [B. skada]! Einar svarar: þèr skulud râda, herra! segir hann, taki hann af fèhirði mînum 3 merkr silfrs, hann mun greida honum. Halli mælti: haf þökk fyrir, ok gezt mèr nû vel at."

[1] Jômsvîkingadrâpa Biarna biskups Str. 1: „fram mun ek fyrir öldum Yggjar biór um færa" u. ſ. w. (Lex. poet. 165 a: „carmen coram hominibus recitare." Str. 4: „Varkat ek firri [B. firir] und forsum, fôr ek aldrei at göldrum" u. ſ. w. (Fornm. S. 11, 163 f.; vgl. 1, 161. S. Ol. Tr. C. 86: „Þess getr Biarni biskup í Jômsvîkinga dräpu.")

[2] Ebd. Str. 29 (11, 171): „Hvervitna [O. Hvarvetna] frâ ek bölda, herr æxti [O. ægoti] gný darra, fyrir [O. fur] hreggviðum hiörva

Zuſammenhang des Zaubers mit dem Götterglauben ſind die Nachrichten über heidniſche Männer, die ihren Widerſtand gegen den gewaltſamen Bekehrungseifer Olafs Tryggvaſon mit Marter und Tod büßten.

Hrôald, ein mächtiger Opfermann auf Godey (in Hálogaland) rief die Götter häufig an, brachte ihnen täglich Opfergaben und bat ſie demüthig, ihn zu ſchirmen, daß er nicht zu einem andern Glauben gedrängt und durch König Olaf von ſeiner Heimatherde vertrieben würde; er war ſo beſtrickt von den Lockungen des Feindes, daß die Götter ihm für ſeine Gaben Beſcheide gaben; ſo oft der König, der von ihm erfahren, nach dieſem Eiland fahren wollte, ward er durch Gegenwind verhindert, denn Hrôald rief unabläſſig zu den Göttern, daß ſie dem Gott Olafs kräftig widerſtehen möchten, endlich aber flehten der König und der Biſchof zu Gott und alsbald kam rechter Fahrwind, mit dem ſie ſegelten; es zeigten ſich zwei Winde, wie wenn einer den andern bekämpfte; da füllte der Biſchof ein großes Gefäß mit Waſſer, weihte [1] dieſes und warf es in die See, den widrigen Winden und Wogen entgegen, worauf dieſelben ſich legten und die Schiffe raſch dem Eiland zufuhren; dort wurde Hrôald ergriffen und ihm die Wahl gegeben, entweder von ſeinem Brauche zu laſſen oder zu ſterben; es halfen aber

hrökva [O. hrökkva] gunnar rökkum [O. rekkum]; âdr î örva drîfu ýtum grimmr at blôta, fram kom heipt hin [O. en] harða, Hâkon þegar [O. syni] tæki.“ 12, 245: „Herr æxti [jôk] darra gný [bardaganu]. Ek frâ hölda hvervitna hrökkva fyrir gunnar rökkum hjörva hreggviðum [hermönnum], âdr Hâkon, grimmr ýtum, tæki at blôta î örva drîfu [orustu]: hin harða heipt kom þegar fram“. Str. 31 (11, 172): „þâ frâ ek el hit illa æða [O. æðast] Hölgabrûði [O. Hölga brûðar], glumdi hagl â hlîfum [O. hialmum], harða grimt or norðri; þar er [O. þars] î ormfrân auga ýtum skýagrioti [O. skýja grioti], þî knâtti [O. nâði] ben blasa, barði hreggi keyrðu.“ 12, 245, 31: „Ek frâ þâ Hölgabrûðar hit illa el æða; harða grimt hagl or norðri glumdi â hlîfum: þar er skýja grioti [hagli], hreggi [af stormi] keyrðu, barði [laust] î ormfrân [ormanör] auga ýtum; þî [því] knâtti ben blâsa [blóta]. Erzählung von Opfer und Zauberſturm: S. Ol. Tr. C. 90 (Fornm. S. 1, 174 bis 76). S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 11, S. 15. Jómsvîk. S. C. 44 (11, 134 bis 39. 142). Vgl. Fornm. S. 2, 108. Færeyingas. C. 23, S. 103. Myth. 103. Sagabibl. 1, 179 f. 276. 3, 93 f. S. af Hörðe C. 18 (Marcuss. 8°, S. 95 f.) Saxo 10, 183.

[1] Vgl. Aufſeßs Anz. 3, 289: Exorcismus aquæ.

weder freundliche noch strenge Worte und, dem Tode verfallen, erklärte Hrôald: „Ziemlicher ist mir, den Tod zu dulden, als den Dienst unsrer Götter zu lassen.“ Der König ließ ihn an den hohen Galgen aufhängen [1]. Ähnliches meldet dieselbe Saga weiterhin von einem andern Hrôald, der, in Moldafiörd wohnhaft, gleichfalls ein großer Zauberer

[1] Fornm. S. 10, 290 bis 92 (S. Ol. Tr. K. 33): „Frâ Hrôalldi. Svâ er sagt, at einn blôtmaðr hèt Hrôalldr, hann biô î Goðey, hann var rîkr ok mikill fyrir sèr; hann heitr â guðin optliga ok fœrir þeim fôrnir â hveriom degi, ok bað þau lîtillâtlega, at þau hlîfði honum, at eigi væri honum þrönct til âtrûnaðar annars, oc eigi væri hann af Ôlafi konûngi brotflæmðr af föstriörðu sinni. Svâ miök var þessi maðr blecþr af fiandans teygîngu at guðin veittu honum svör firir sînar fôrnir. Oc nû frèttir Ôlafr konûngr til þessa mannz, oc bŷr þângat ferð sîna, oc î hvert sinn er hann biôz til ferðar, þâ gerði andviðri îmôti, svâ at hann mâtti eigi fara â skipum til eyjar þeirrar, oc fôr svâ nocqvorum sinnum at hvert sinn heptiz ferð þeirra, oc lâ konûngr lengi til þessar ferðar. Hrôalldr callaði ûaflâtliga â guðin, at þau stœþi vel îmôti guði Ôlafs, oc fœrði þeim fôrnir. Oc er Ôlafr konûngr hafði lengi vafiz î þessum râðum, er at vîsu mâ vel kallaz vegr Norðmanna, tôc hann þâ þat râð, sem allzvalldandi guð kendi honum, oc bað hann þâ þângat leita hialpar sem guð var, oc fœra honum fôrnir, at hann gefi þeim byrleiði îmôti þessum vindi, er hann sâ at gerr var îmôti þeim af fiandans crapti. Hètu þeir nû, konûngr oc byscup, â guð sialvan, oc þegar kom hœgr byrr, oc gerðu þeir guði þackir; sigla þeir nû fagran byr, oc þâ gerir II vinda â siônum, oc svâ sem hvârr berðiz îmôti aðrum; þâ tôc byscup eitt ker mikit, oc lèt î vatn, oc blezaði, oc castaði sîðan à siôinn îmôti vindinum oc bylgionum, þeim er îmôti gengu, oc lægðuz þær, en skipin gengu mikit. Oc með fulltîngi almâttugs guðs, þâ comuz þeir til eyarinnar, oc lögðu î lœgi skipunum, oc gengu â land, oc tôcu þenna hinn micla guðs ûvin oc sinn, oc gera honum II costi, hvârt hann vill lâta sið sinn, oc hava lîf sitt oc vingan þeirra, eða deyia. Konûngr bað hann til stundum blîðum orðum, en stundum strîðum, ok hèt honum hörðum pîslum. Hann neigðiz ecki af sinni þrâlyndi, hvârki geck hann firir blîðyrðum nè ôgnarmâlum. Oc er konûngr hèt honum dauðanum, þâ mælti hann: þat hœfir mèr oc sœmilegra er mèr þat at þola helldr dauðann, en lâta þionustu guða vârra. Oc er konûngr sâ, hversu hann var þrâlyndr â sitt mâl, þâ bauð hann at festa hann up â hâvan gâlga, oc var siâ dauði hans.“ 12, 293a: „Goðey u. s. w. Goðeyjar u. s. w. Eyjan eða eyjarnar sŷnast hafa legið fyrir Sâlptafjarðarmynni â Hâlogalandi î Noregi, hvar ennû heitir Gudöe.“ S. Ol. Tr. Christ. 1853, C. 28, S. 31.

war und weder das Chriſtenthum annehmen, noch von ſeinen Stammgütern fortziehen wollte; ſehr zauberkundig „weckte“ er vor ſeinen Bezirken gegen den König zwei ſo heftige Wogen, daß drei Jahre lang Olaf und ſeine Leute nicht zu ihm kommen konnten, überhaupt Niemand ohne ſein Zulaſſen in ſeinen Wohnort zu gelangen vermochte; zuletzt aber ließ der König raſch auf die furchtbaren Wogen losſegeln und beim Anrennen der Schiffe fielen dieſelben ſogleich nieder; auch dieſer Hrôald wurde getödtet, weil er ſich ſtandhaft zu ſeinen Göttern bekannte [1]. Auf einem der Eilande des Namens Godey, in der Bucht Sálfti hauſte, wie der erſtere Hrôald, auch ein mächtiger und reicher Häuptling, Raud der Starke, dem ſelbſt eine Menge Finnen zu Gebote ſtanden; auch er war eifrig in Opfer und Zauberei und bekämpfte zur See den König Olaf auf deſſen Bekehrungsfahrt nach Hálogaland; Raud beſaß ein Kriegsſchiff, das vermöge der Galder des Mannes immer Fahrwind hatte, wohin er ſegeln wollte, und das ihn aus unglücklichem Seetreffen nach Godey heimbrachte; dort wollte der König ihn aufſuchen, aber eine volle Woche lang war innerhalb der Bucht Schlagregen und Sturm, außerhalb blies günſtiger Wind, mit dem Olaf nordwärts fuhr; auch

[1] Fornm. S. 10, 324 f. (S. Ol. Tr. C. 51): „Frá Ôlafi konûngi oc Hrôalldi. 51. Hrôalldr hèt maðr, er bió í Molldafirði, blótmaðr mikill oc rîkr, hann vildi eigi taca við cristni, eigi ok brot fara af sînum ætiörðum; hann var miök fiölkunnigr, oc neytti diöfulegrar íþrôttar. En svâ fôr fram III âr at siâ hinn fiölkunnigi maðr vacþi up II boða micla îmôti konûngi firir sînum hèruðum, oc með svâ miclum âkafleik at konûngr oc hans menn mâttu eigi comask â fund hans, oc engi ân hans leyfi comsk í þat þorp er hann bygði. Ôlafr konûngr býr ferð sîna til hans; oc er hann com þar, er þessar bârur fèllo, þâ býðr hann skiott sîgla â þer, oc yfir þâ hina ôgorlega boða; oc þegar er skipin rendu â boðana, þâ lægðuz þeir oc fèllu niðr. Oc var Hrôalldr tekinn höndum, oc boðaði konûngr honum trû rètta; en hann neitaði guðs nafni; en iâtaði guðum sînum, oc [S. 325] eptir þat sem maclect var, bauð konûngr at drepa hann, oc týndi hann macliga lîfi sînu.“ [S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 42, S. 42: „krvde hann a blotgod sin at konungr munde eigi sigra hann.“] 12, 326b: „Moldafjörðr, 9, 32. 143. 226. 228. Fjörðr â Hálogalandi í Noregi; nû Saltensfjord. Moldafjörðr, 10, 324. Fjörd í Norðfirði, í Firðafylki í Noregi. Moldi (Molgi, Mjolgi), 9, 526. Norðast â Raumarîki eða syðst â þotni; máske nûverandi bæir nyrðri og syðri Molden, â Haðalandi â Upplöndum í Noregi.“

als er nachher zur Bucht zurückkam, trieb einige Tage lang Regen und Sturmfluth aus derſelben, bis der Biſchof Sigurd endlich Rath fand; im vollen Meſſeſchmuck trat er vor auf den Steven des Königsſchiffs, ließ hier das heilige Kreuz aufrichten, Kerzen und Weihrauch anzünden, las das Evangelium und andre Gebete, beſprengte das Schiff überall mit geweihtem Waſſer und hieß dann in die Bucht rudern, auch alle die andern Schiffe ſich anſchließen, da ward ruhige See und ſie gelangten in der Nacht vor den Hof Rauds, der im Schlaf überfallen und, als er, vor den König geführt, an Chriſt zu glauben verſchmähte, mit den ausgeſonnenſten Martern getödtet wurde; ſein Hauptſchiff, viel größer und ſchöner, als das des Königs, eignete ſich dieſer zu, vorn daran war ein Drachenkopf und in einen Schweif lief es aus, beide Seiten und der Steven waren mit Gold ausgelegt und wenn das Segel flatterte, galt das für die Schwingen des Drachen, darum nannte der König es Orm (Schlange) und war dieß das ſchmuckſte Schiff in ganz Norwegen [1]; als König Olaf nachmals auf demſelben mit gelindem

[1] Fornm. S. 2, 175 f. (S. Ol. Tr. C. 210): „Frá Rauti hinum ramma. 210. Raudr hinn rammi er nefndr einn ríkr bóndi ok auðigr, hann bió í firði þeim á Hálogalandi, er heitir Sálfti [B. Skálpti, Skjálfti, Sjálfti, þar sem heitir Goðey. Raudr hafði með sér marga húskarla, ok hélt hann ríkmannliga menn sína, því at hann var höfðingi mestr í firðinum, ok svá víðara nordr þar, fylgði honum fiöldi Finna, þegar hann þurfti nökkurs við. Raudr var blótmadr mikill ok allfiöl-kunnigr, hann var vinr mikill þessi manns, er furr var nefndr, er hét þórir hiörtr, hann réð fyrir nordr í Vágum, þeir voro bádir höfðingjar miklir. En er þeir spurðu, at Óláfr konúngr fór með her manns sunnan um Hálogaland, þá samnaðu þeir her at sér, ok buðu skipum út, fengu þeir lið mikit. Raudr hafði dreka mikinn ok gullbúin höfuð á, var þat skip þrítögt at rúma tali ok þó mikit at því. Þórir hiörtr hafði ok mikit skip. Þeir héldo liði því sudr með landi í móti Óláfi konúngi, en er þeir hittust, lögðu þeir þegar til bardaga við konúng, varð þar mikil orrosta ok hörð, snèri brátt mannfallinu í lið heiðíngja, ok hruðust skip þeirra, en því næst sló á þá felmt ok flótta. Raudr rèri dreka sínum út til hafs, því næst lèt hann vinda á segl sitt, hann hafði iafnan byr, hvert er hann vildi sigla, ok var þat af fiölkyngi hans ok göldrum; er þat skiotazt at segja af ferð Rauds, at hann sigldi þar til er hann kom heim nordr í Goðey. Þórir hiörtr flýði með sitt lið inn til lands“ u. ſ. w. Folgt ſein Tod. 2, 177 ff. (C. 211): „Um aftöku Rauds hins ramma. 211. Óláfr konúngr hèlt liði sínu nordr með landi

Winde ſüdwärts dem Land entlang ſegelte, bat ein anſehnlicher, roth-bärtiger Mann, der auf einer Klippe ſtand, um Aufnahme; als ihm dieſe gewährt war, maß er ſich mit den Königsmännern im Ringen, erklärte jedoch, daß ſie elende Schwächlinge ſeien, nicht würdig des ſchönen Schiffes, das in Rauds des Starken Beſitze ſo viel tüchtiger

ok kristnadi alt fólk þar sem hann fór, en er hann kom nordr at Sálfti, ætladi hann at fara inn á fiördinn ok finna Raud, en hreggvidri ok staku-stormr lá innan [B. innan eptir, inn á] fiördinn, lá konúngr þar til viku fulla ok hèlzt æ hit sama styrkvidri innan eptir firdinum, en hit ytra var blásandi byrr at sigla nordr med landi, sigldi þá konúngr alt nordr í Avmd [B. Avnd], ok gekk þar alt fólk undir kristni. Sídan snèri hann ferd sinni aptr sudr. En er hann kom nordan at Sálfti, þá var hregg ok siádrif út fiördinn, konúngr lá þar nökkurar nætr, ok var vedr hit sama, þá taladi konúngr vid Sigurd biskup ok spurdi, ef hann kynni þar nökkut rád til at leggja? Biskup sagdi at hann mun freista, ef gud vill sinn styrk tilgefa, at sigra þenna fianda krapt. Síðan skrýddist biskup öllum messuskrúda sínum, ok gekk fram í stafn á konúngs skipinu, lèt hann þar setja upp róðukross ok tendra fyrir kerti ok bar reykelsi, hann las þar fyrir gudspiall ok margar bænir aðrar, stavkti hann vígdu vatni um alt skipit; síðan bad hann taka af tiöldin ok rôa inn á fiördinn, hann lèt þá kalla til annarra skipa, at allir skulu rôa inn eptir þeim; en er róðr var greiddr á Travnunni, þá gekk hún inn á fiördinn, ok kendo þeir engan vind á sèr, er á því skipi voro, ok svá stód sú tópt eptir í varr simanum, at þar var logn, en svá laus siórokan brott frá á hvárntveggja veg, at hvergi sá fiöllin; rèri þá hvert skip eptir avdru þar í logninu, fóro þeir svá allan daginn, ok um nóttina eptir, komu þeir litlu fyrir dagan inn í Goðeyjar u. ſ. w. Tod Rauds. S. 179: Ólafr konúngr tók þar allmikit fè í gulli ok silfri ok ödru lausafè í vopnum ok margskonar dýrgripum, en menn alla þá, er fylgt höfdo Raud, ok þá voro á lífi, lèt hann skíra, þá er trú vildu taka, en þá, er þat vildo eigi, lèt hann drepa edr pína. Þar tók Ólafr konúngr drekann, er Raudr hafdi átt, ok stýrdi sialfr, þvíat þat var skip miklu meira ok fríðara enn Tranan; var framan á drekahöfut, en aptr krókr, ok framef svásem spordr, var hvártveggi svírinn ok svá stafninn med gulli lagdr, þat skip kalladi konúngr orminn, þvíat þá er segl var á lopti, skyldi þat vera fyrir vœngi drekans, var þetta skip þá fríðazt í öllum Noregi. Eyjar þær, er Raudr bygdi, heita Gilling ok Hæring [B. Æring, Hræring], en allar saman heita þær Goðeyjar, ok Goðeyja straumr fur nordan ímilli, ok meginlands [sic.]“ Auch Heimskr. 1, 290 bis 295. Fornm. S. 2, 182 bis 184 (S. Ol. Tr. C. 213). 10, 328 f. (S. Ol. Tr. C. 55). Thór S. 37 bis 39.

bemannt geweſen; es ergab ſich, daß der Rothbart kein andrer war, als Thôr, einſt der Befreier des Landes von gewaltigen Rieſenweibern, ſeitdem der glaubig angerufene Helfer des Volks, jetzt aber durch König Olaf aller ſeiner Freunde beraubt. Schon vor der Tödtung beider Hróalde und Raubs hatte Olaf Tryggvaſon auf einer Verſammlung in Vik verkündet, daß alle die Leute, Männer und Weiber, die kundbar mit Galdern und andern Zauberkünſten umgiengen, insbeſondre Seidmänner, aus dem Lande wegziehen ſollten, auch ließ er ſämmtliche Leute dieſer Art in dortigem und den benachbarten Bezirken aufſuchen und zu ſich entbieten; ſie erſchienen in großer Zahl, an ihrer Spitze Eyvind Kelda, ein überaus zauberkundiger Seidmann, reich und von hohem Geſchlecht, Urenkel des Königs Harald Schönhaar; Olaf ſprach ihnen freundlich zu, die Taufe und den rechten Glauben anzunehmen, vom Zauberweſen aber abzuſtehen, widrigenfalls ſie Gut und Vaterland verlaſſen müſten; als ſie ſeinen Worten kein Gehör gaben, wies er ſie alle in einen großen Eßſaal, wo ihnen reichlich Speiſe und Trank bereitet war, und nachdem ſie wohlbezecht eingeſchlafen waren, ließ er Feuer an den Saal legen, ſo daß alle verbrannten, außer Eyvind Kelda der mittelſt Zaubers entrann und durch Begegnende dem König ſagen ließ, er werde fortan womöglich noch mehr zaubern; die nächſten Oſtern feierte Olaf nördlich auf Ögvaldsnes und wurde dort, wie erzählt worden, Abends vor dem Feſte von Odin heimgeſucht; in derſelben Nacht aber kam Eyvind in einem großen dichtbeſetzten Langſchiffe mit einem Geleite von Seidmännern und Zauberleuten zu der Inſel und gieng mit ihnen ans Land; er zauberte hier den Hulidshelm, nemlich ſolche Nebelfinſtre, daß der König und ſein Gefolg ſie nicht ſollte ſehen können; jedoch gieng es, als ſie den Höfen nahten, ganz anders, der Nebel kam über ſie ſelbſt und ſie wurden ſo blind, daß ſie nicht beſſer mit den Augen als mit dem Hinterhaupt ſahen und alle rings und krings giengen; die wunderlichen Irreläufer wurden eingefangen und vor den König gebracht, der eben aus der Meſſe kam; Eyvind geſtand, daß er denſelben überfallen und im Schlaf erſchlagen oder mit allem ſeinem Geſinde verbrennen wollte; Olaf erräth nun, daß Odin, der Sendbote des Böſen, durch ſeine ergetzlichen Mähren ihn habe wach erhalten wollen, damit er nachher um ſo feſter einſchliefe, und er ſegnet ſich, daß die Wache der Gottesengel mächtiger geweſen, als all jene

Zauberkunſt. Nochmals fordert er den bloßgeſtellten Eyvind und ſeine Schaar auf, endlich an den wahren Gott zu glauben; als ſie aber beharrlich ſich weigern, werden ſie nach ſeinem Befehl, geblendet und gebunden, auf eine Fluthklippe ausgeſetzt, auf der ſie ſämmtlich ihr Leben laſſen und die davon den Namen Skrattaſker, Klippe der Schrate, böſen Geiſter, erhält [1]. Auch des Namens Eyvind (wie Hröald) gab

[2] Fornm. S. 2, 134 bis 136 (S. Ol. Tr. C. 195): „At þessi sömu veizlu [í Víkinni] taladi konúngr marga luti til sidbótar þeim mönnum, er þar voro samankomnir, ok gerdi þat opinbert fyrir alþýdu, at þeir menn allir, svá karlar sem konur, er sannir ok kunnir vyrdi at því at færi med galdra ok gjörníngar, einkannliga seidmenn, skyldi allir fara af landi á brott; sidan lèt konúngr leita at öllum þesshâttar mönnum um Víkina, ok öll nálæg hèruth ok bygdir, ok bannd þeim öllum á siun fund; en er þeir komo til konúnga, var þat fiöldi manna, ok var eiun allra þeirra foríngi, sá hèt Eyvindr kellda, hann var seidmadr ok allmiök fiölkunnigr. Eyvindr var ættstórr ok audigr, hann var sonarson Rögnvalds rèttilbeina, sonar Harald konúngs hárfagra. Konúngr taladi til þeirra blídliga, ok bad þá taka skírn ok rètta trú, en láta af forneskju ok fiölkýngi, en at ödrum kosti, sagdi hann, skulut þèr fara útlægir af mínu ríki, ok fyrirláta fé ok fóstrlönd“ u. ſ. w. S. 135: „At ver fyrirlátim várn átrúnat nè íþróttir u. ſ. w. brann þar stofan ok alt þat er inni var, nema Eyvindr kellda komst út um glugginn [B. liorann, laundyr] med fiölkýngi ok fiandans krapti u. ſ. w. en alt á sömu leid ok farr mun fara med alla seid sína ok fiölkýngi, utan nökkut megi viduuka.“ 2, 140 bis 142 (C. 198): „Eyvindr kelda kemr vid Avgvaldsnes. 198. Nú er þar til at taka, at á þessi sömu páskanótt kom þar vid eyna Eyvindr kellda, hann hafdi mikit lángskip alskipat, voro þat allt seidmenn ok fiölkunnigt fólk. Eyvindr gekk upp af skipi, ok alt fólk hans, tóku þá at magna fiölkýngi sína. Giördi Eyvindr þeim hulids hialm, ok þoku myrkr svá mikit, at konúngr ok lid hans skyldi eigi mega sjá þá; en er þeir komo nærr bænum á Ögvaldsnesi, þá vard miök annann veg enn Eyvindr hafdi ætlat, þoku myrkvi sá, er hann hafdi giört med fiölkýngi, stód yfir honum ok hans föruneyti, vurdu þeir allir senn svá blindir, at þeir sá eigi heldr augum enn hnakka, ok gengu allir í hríng ok í kríng u. ſ. w. fara at vita, hvat manna þeir væri, er svá fóro undarliga u. ſ. w. at hann hafdi þá ætlat at koma at konúngi úvörum ok drepa hann sofandi edr brenna hann inni med alla sína sveit u. ſ. w. ef eigi hefdi blindleikr sá meinat, er fèll á þik ok þína menn, var ok þess ván, at meira mundi mega miskun almáttigs guds ok styrkr hans ágætra engla, er hann skipar til vardveizlu ok verndar sínu fólki enn fiölkýngi þín edr sá hinn bölvadi fiandans sendibódi Odinn, er til þess dvaldi fyrir

es zwei heidniſche Märterer; unter den angeſehenen Männern in Hálogaland, welche dem Bekehrer Olaf widerſtanden, befand ſich Eyvind Kinnrifa; durch Verrath eines heimlich übergetretenen Freundes ward er vor den König gebracht, der ihm reiche Begabung und ſeine vollſte Freundſchaft bot, wenn er die Taufe empfangen wollte, und als dieß vergeblich war, ein Becken mit glühenden Kohlen ihm auf den Leib ſetzen ließ. Eyvind ſprach: „Nimm von mir das Becken! ich will einige Worte ſprechen, bevor ich ſterbe.“ Es geſchah und nun fragte der König: „Willſt du nun, Eyvind, an Chriſt glauben?“ „Nein,“ ſagt dieſer, „ich kann die Taufe nicht nehmen, wenn ich auch wollte;“ denn, erzählt er, ſeine Eltern, die ſich, um ein Kind zu erhalten, mit großer Gabe an die Zauberkunſt der Finnen gewendet, ſeien beſchieden worden, dieſe vermögen das nicht zu ſchaffen, aber es könne geſchehen, wenn die Eheleute eidlich verheißen, daß das Kind bis zum Todestage Thór oder Odin dienen ſolle. „Hierauf,“ ſchließt Eyvind, „gewannen ſie mich und gaben mich Odin; ich ward auferzogen und ſobald ich zu eigener Kraft gelangt war, erneute ich ihr Gelübde, habe auch ſeitdem mit aller Liebe Odin gedient und bin ein mächtiger Häuptling geworden; jetzt bin ich ſo vielfältig Odin gegeben, daß ich damit auf keine Weiſe wechſeln kann und auch nicht will.“ Nach dieſem ſtarb Eyvind, er war der zauberkundigſte Mann geweſen [1].

oss sveſninn á tækiligum tíma med sínum skemtiligum skröksögum, at hann mætti því avdveldligarr oss svíkja ok svæfa, þá er vèr skyldim vaka, sem ek kom vid í morgin u. ſ. w. En med því, Eyvindr! at þú hefir nú fullkomliga reynt, at þín forneskja ok fiölkyngi vinnr þèr ok avdrum ekki utan ílt, þá muntu nú vilja ok þínir sveitúngar láta af lángri villu ok trúa um sídir á sannan gud. En med því at Eyvindr ok hans fèlagar neittu því þverliga, þá lèt konúngr byrgja þá alla í einu húsi, en annann dag eptir voro þeir fluttir í eitt tiædisker at konúngs rádi skamt frá eyjunni blindir ok bundnir; lètu þeir Eyvindr þar allir líf sitt, ok er þat sídan kallat Skrattasker.“ 10, 288 bis 290 (S. Ol. Tr. C. 32: „Frá sæidmannum.“). 303 bis 305 (C. 40: „Frá Ólafi konúngi oc Eyvindi kelldu.“). S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, S. 30 f. (C. 27: „Frá heidmonnum.“ S. 34 f. (C. 32: „Fra Odni.“). Heimskr. 1, 275 bis 277 (S. Ol. Tr. C. 69: „Seidmanna brenna.“ C. 70: „Dráp Eyvindar Kelldo.“).

[1] Fornm. S. 2, 167 f. (S. Ol. Tr. C. 204: „Dandi Eyvindar Kinnrifa“ S. 164 bis 168): „Sídan lèt konúngr bera inn munlaug fulla af glódum ok setja á kvid Eyvindi, ok brátt brast kvidrinn sundr. [Fornm. S. 1.

Es ist nicht zu verwundern, daß, als endlich auch das treue Hâlogaland sich durch Olaf den Heiligen christnen ließ, die alten Götter zürnten

306. S. Ol. Tr. C. 150: Ólafr konûngr spurdi þat, at Hâleygir höfdo her ûti ok ætlaðu at verja konûngi land, ef hann kvæmi nordr þângat; voro þeir höfdîngjar fyrir liði þvî: Hârekr or þiótto þôrir hiörtr or Vâgum ok Eyvindr, er kallaðr var kinnrifa.] þâ mælti Eyvindr: takî af mèr munlaugina, ek vil mæla nökkur orð âðr ek dey; ok var þat gert. Konûngr mælti: viltu nû, Eyvindr! trûa â Krist? nei, segir hann, ek mâ enga skîrn fâ, þô at ek vildi, þvîat faðir minn ok môðir mâttu ekki barn eiga, âðr þau fôro til fiölkunnigra Finna, ok gâfu þeim mikit fè til at gefa þeim getnat med sinni kunnustu; þeir sögdust þat ekki mega gera, en þat mâ vera, segja þeir [at ver megim þiggja at þat barn er þit eigit næst lîkamliga lîfi, bætir við S.], ef þit heitit þvî med svardaga, at sâ maðr skal alt til dauðadags þióna þôr ok Oðni, [ef vèr megum öðlast þat barn er lîf ok aldr hafi til. þau gerðu þetta eptir þvî sem þeir lögðu râð til [vantar î C. S.]; sîðan gâtu þau mik ok gâfu Oðni, fæddumst ek upp, ok þegar ek mâtta mèr nökkut, endrnŷjaða ek þeirra heit, hefir ek sîðan með allri elsku þionat Oðni, ok vorðit rîkr höfdîngi; nû em ek svâ margfaldliga gefinn Oðni, at ek mâ þvî med engu môti bregða, ok eigi vil ek. Eptir þat dô Eyvindr, hafði hann verit hinn fiölkunnigazti maðr." 10, 292 (S. Ol. Tr. C. 34): „Frâ Hâleyiom. 34. Norðr â Hâlogalandi vâro III ættstôrir menn oc auðgir, hèt einn þôrir, oc var callaðr hiörtr; annarr hèt Hârekr, þriði Eyvindr kinnriva; þessir vâro blôtmenn miclir oc villdu eigi lâta sið frænda sinna. Oc er þeir vissu von Olafs konûngs norðr þângat, þa söfnuðu þeir îmôti honum miclu liði ok mörgum skipum, oc ætluðu at banna honum at hann kœmi î þeirra rîki, oc beriast îmôti honum, er hann boðaði þeim annan sið, en þeir hefði âðr." 10, 306 f. (S. Ol. Tr. C. 41): „Oc litlu sîðarr tôk Hârekr Eyvind kinnrivu með vèlum, oc flutti hann â fund Olafs konûngs. Oc hann tôk þegar at boða honum ûaflâtliga guðs örendi, oc lagði â allan hug at snûa honum frâ blôtum; en hann neitaði með mikilli þrâlyndi. þâ bað konûngr hann til með blîðmæli, oc bauð honum veralliga tign, oc micla sœmð, ef hann lèti villu sîna. Oc þar com um sîðir at konûngr bauð honum rîki yfir fim fylkiom [um 4 war Hârek abgefallen; 10, 306: „En þat er fylki callat með Norðmönnum er gera mâ af XII skip alskipuð af mönnum oc vâpnum, oc â hverio skipi LX manna eða LXX, sem þâ var siðr til"] ef hann villdi cristnaz. En hann neitaði þrâsamliga. þâ bauð konûngr honum, at setia scylldi â qvið honum munnlaug fulla af elldi. Oc er hann kendi hitans; þâ spurði konûngr, ef hann villdi iâta cristninni. Eigi, sagði hann; en þô bið ec, at þèr lŷðit þvî, er ec segi, oc hyggit at vandliga! Konûngr mælti: seg þâ luti, er þèr lîcar, en vèr munum lŷða. Eyvindr mælti: faðir minn oc

und über die nördlichen Landſchaften ein Miſsjahr verhängten [1]. Die treuſeſten Anhänger des Heidenthums ſind übrigens in den aufgezählten Fällen bald als Opfermänner (blôtmenn), bald als Zauberkundige (fiöllkunnigir) und in dieſer Eigenſchaft beſonders noch als Seidmänner (seiðmenn) bezeichnet; letzterer Name war um ſo geeigneter, im Munde der chriſtlichen Geiſtlichkeit das Gehäſſige des heidniſchen Treibens zu betonen, als unter seið zuvor ſchon hauptſächlich der böſe, ſchädigende Zauber verſtanden war. In ſolcher Weiſe ſchildert nicht bloß Yngl. Saga den Seið [2] und es wird in den Geſchichtsſagen genau berichtet, wie Harald Schönhaar, zwar noch den öffentlichen Opfern vorſtehend, aber allerdings dem Odinsglauben bereits abgeneigt, ſeinen eigenen

môðir vâro saman lânga hrîð með lögligum hiûscap, oc âttu ecki barn; oc er Þau ellduz, Þâ hörmuðu Þau Þat miöc, ef Þau dœi erfingialauss. Fôru Þau siðan til Finna með mikit fè, oc bâðu Þâ geva sèr nocqvorn ærfingia af fiölkyngis îÞrott. Finnar cölluðu Þâ til höfðingia Þeirra anda, er loptit byggia, fyrir Þvî at iafnfullt er loptit af ûbreinum andum, sem iörðin. Oc siâ andi sendi einn ûreinan anda î Þessa hina döcku myrqvastovu, er at sönnu mâ callaz minnar môður qviðr; oc sâ hinn sami andi em ek, oc hollguðumk ec svâ með Þessum hetti, oc siðan syndumc ec með mannlegri âsiâ, oc var ec svâ borinn î heim, tôc ec oc erfð eptir fôður minn oc môður oc mikinn höfðingscap, oc firir Þvî mâ ec eigi scîrasc, at ec em eigi maðr; oc er hann hafði Þetta sagt, Þâ dô hann.“ S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, S. 31. 35 f. Heimskr. 1, 272. 288 bis 290.

[1] S. Ol. helg. Chriſt. 1853, C. 93 f., S. 102: „Olafr konungr dvaldiz mestan lut sumars a Halogalandi oc for i allar Þinghár oc cristnaði Þar allan lyð u. ſ. w. Þat havst var i Þrandheimi halleri a corni. en aðr hafði oc verit lengi goð arferð. en halleri var allt norðr i land oc Þvi meira er norðarr var u. ſ. w. C. 94: at avllom monnom Þotti Þat avðsynt, at guðin havfðv reiz Þvi er Haleygir hofðo horfit til cristni.“ Fornm. S. 4, 234 (S. Ol. helg. C. 102): „Þat fylgði Þar, at öllum mönnum Þótti Þat sýnt, at goðin höfðu reiðzt Þvî, er Hâleygir höfðu til kristni horfit.“ Heimskr. 2, 180 f. Vgl. Fagrsk. 28 f. 37. Heimskr. 1, 209 f. Fornm. S. 1, 91 f.

[2] Ynngl. S. C. 7 (Heimskr. 1, 12): „Odinn kunni Þâ îðrôtt er mestr mâttr fylgði, ok framði sialfr, er seiðr heitir: enn af Þvî mâtti hann vita örlög manna ok ôorðna luti, svâ ok at göra mönnum bana eðr ôhamingju, eðr vanheilindi; svâ ok at taka frâ mönnum vit eðr afl, ok gefa öðrum; enn Þessi fiölkyngi, er framit er, fylgir svâ mikil ergi, at eigi Þótti karlmönnum skammlaust vid at fara; ok var gyðjunum kend sû îðrôtt.“

Sohn Rögnvald, den Großvater Eyvinds Kelda, weil jener ein Seidmann geworden war und die Seidleute den König übel bedünkten, mit achtzig ſolcher Zauberer durch deſſen Bruder Eirik Blutaxt in den Flammen umkommen ließ [1]; ſchon den Mythenliedern iſt der Seid in dieſem gehäſſigen Sinne bekannt: Völuſpá ſagt von der umherziehenden Vala Gullveig, auf Seid habe ſie ſich verſtanden, ſelbſt durch Seid getäuſcht, ſtets ſei ſie übeln Volkes Luſt geweſen [2], und bei Ögis Trinkmahl rückt Loki dem Odin vor, auf Samsey ſoll er Seid getrieben und gleich Valen angeklopft haben [3]. Hier jedoch handelt es ſich nicht von fahrenden Zauberleuten, die um Lohn ihre Kunſt treiben; jene Hróalde, Raud, Eyvinde ſind reiche und mächtige Häuptlinge, ſelbſt von königlicher Abſtammung, mit großem Gefolge, ſie führen Heer und Schiffe zu offenem Kampfe gegen den König, Rauds Hauptſchiff Orm iſt ſtattlicher als Olafs Trana (Kranich), der König bietet ihnen Freundſchaft und Ehre, Eigen und Lehen, dem Eyvind Kinnrifa bis zu fünf Fylken (Landſchaften), wenn ſie ihren Irrthum abſchwören; er ſpricht offen aus, welch großen Schaden es ihm, welche Verödung ſeinem Reiche bringen würde, wenn ſo viele und herrliche Leute hinwegziehen ſollten, die er

[1] Fornm. S. 1, 10 f. (S. Ol. Tr. C. 4): „Rögnvaldr rèttilbeini átti Haðaland, hann nam fiölkýngi ok gerdist seiðmadr. Haraldi konúngi þóttu illir seiðmenn; á Hördalandi var sá seiðmadr er Vitgeirr hèt; konúngr sendi honum ord ok bad hann hætta seidi; hann svarar ok kvad: þat er vá lítil, at vèr seiðlim karla börn ok kerlínga, er Rögnvaldr seidir rèttilbeini, hrôðmögr Haralds á Haðalandi. En er Haraldr konúngr heyrdi þetta, þá fôr Eirîkr blôðöx með hans ráði til Upplanda, ok er hann kom á Haðaland, brendi hann inni Rögnvald með 80 seiðmanna, ok var þat verk miök lofat.“ Ebenſo 4, 10 (S. Ol. helg. C. 1; nur mit den Var.: „hætta seidum,“ „þótt vèr seidim,“ „Rögnvald sîdr,“ „er Haraldr spurdi þat,“ „þá fôr með hans ráðum Eirîkr, son hans, blôðöx, til Uppl., ok kom á Haðal.; hann brendi inni bróður sinn með“ u. ſ. w.), auch S. Ol. Helg. Chriſt. 1853, C. 1, S. 5. Vgl. Yngl. S. C. 16 f. (Heimskr. 1, 19 bis 21).

[2] Sæm. 4 f., 25 (M. 4, 26): „seid hon kunni, seidi hon leikin, æ var hon angan illrar þiodar [B. brûdar].“

[3] Sæm. 63, 24 (M. 42, 24): „En þik sîða kodu Samseyju í, ok draptu á vett [B. vætt] sem völur: vitka líki fôrtu verþiod yfir, ok hugda ek þat args aðal.“ Ebd. 25. Myth. 988. 375 (vgl. Lex. poet. 106 b).

doch als Heiden nicht im Lande zu behalten ſich getraue [1]. Sieht man dann auch die Hexereien näher an, die ihnen als Seidmännern ſchuld gegeben werden, ſo beſchränkt ſich der ganze Thatbeſtand darauf, daß ſie Gegenwind, Unwetter und Wogenſchlag wecken, um den König von ihren Buchten abzutreiben, daß Rauds Orm, wie Freys Luftſchiff Skidbladnir, beſtändigen Fahrtwind hat und daß Eyvind Kelda durch Hulidshelm und Nebelfinſtre, die auch der Skálde Thorleif zu galdern verſtand, ſeine Schaar unſichtbar macht, um den König Olaf zur Vergeltung für deſſen mörderiſchen Verrath zu überfallen [2]; wird doch

[1] Fornm. S. 2, 135 (S. Ol. Tr. C. 195): „Þá kom konúngr enn til þeirra [Eyv. K.] ok mælti: Þat mun nýsast, at mèr þikkir mikit fyrir at láta yðr, þvíat mikinn skada gerit þèr oss ok auðn ríki voro, ef svá margt ok herligt fólk, sem hèr er samankomit, skal á brotto fara, en ek nenni þó eigi at hafa yðr hèr í landi, ef þèr látit eigi af villu yðvarri; nú vil ek giarna, ef hins er kostr, at þèr látit at mínum fortölum, ok leggit nidr fornan átrúnat, en takit í stadinn kristni ok sanna trú almáttigs guðs, skulut þèr þá halda eignum yðrum ok ættlöndum, ok þar med hafa med oss samfagnat ok sæmd, vald ok virding nærr sem þèr kunnit beida ek mèr sé heyriligt at veita.“ 10, 289 (S. Ol. Tr. C. 32): „Í þeirri sveit var sá madr, er Eyvindr hèt; hann var af göfuglegri ætt, hann var hinn fridi madr eda hinn fiordi frá Haralldi hárfagra. Konúngr geck á fund þeirra, ok mælti: Mikinn scada geri þèr mèr oc mínu riki í yðarri brautferd; oc í vårum skilnadi man mèr vera meiri missa en hialp, at þèr farit frá mèr med svá miclum kröptum óc megni, er þèr hafid umfram adra menn.“ S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 27, S. 30.

[2] Fornm. S. 2, 141 (S. Ol. Tr. C. 198): „Giördi Eyvindr þeim hulids hialm, ok þoku myrkr svá mikit, at konúngr ok lid hans skyldi eigi mega siá þá u. ſ. w. Þoku myrkvi sá, er hann hafdi giört med fiölkýngi, stód yfir honum ok hans föruneyti, vurdu þeir allir senn svá blindir, at þeir sá eigi heldr augum enn hnakka“ u. ſ. w. (Hulids-hialmr bedeckt den, der ſich bergen will, Þoku-myrkr lagert ſich über den, der nicht ſehen ſoll. Vgl. Saxo 8, 157. MS. II, 236 b: „daz gehilwe.“ Fornald. S. 1, 474 f.: „Hverr er sá enn mörkvi“ u. ſ. w.) 10, 303 f. (S. Ol. Tr. C. 40): „hann [Eyv. K.] þóttisc nú eiga mikit traust, þar sem lið hans var, oc þó þar mest sem vâro fiölkunnigir menn, því at þeir vâro margir í hans sveit, en þó kunni hann þeirra flest. Oc nú ætlar hann at gânga at Ólafi konúngi, oc drepa hann med allu liði sínu. En nú com þat hèr fram, sem psálmascâlldit segir u. ſ. w. Oc nú gânga (þeir) af skipum sínum, oc up á eyna, oc til þeirrar kirkio, er konúngr oc byscup oc allt cristit fólk var þá at staddt. Oc er Eyvindr sá heilaga kirkio, þá

von dem neuglaubigen König und ſeinem Biſchof ganz derſelbe Zauber in chriſtlicher Form entgegengeſetzt, indem ſie durch Aufpflanzung des Kreuzes, durch Kerzen, Rauchwerk, Ausſprengung geweihten Waſſers über Schiff und See und Leſung des Evangeliums ſich Bahn ſchaffen, wie auch mit Hilfe der Engel die Blendung auf Eyvind und ſeine Genoſſen zurückfällt, merkwürdige Beiſpiele von dem Fortleben tiefgewurzelter heidniſcher Vorſtellungen und Gebräuche unter dem Zeichen der neuen Lehre [1]. Olafs Bekehrungswerk, das vom ſüdlichen Norwegen zum nördlichen aufſtieg, fand zuletzt noch den hartnäckigſten Widerſtand in Hálogaland, wo eben auch mehrere der genannten Opfer ihres väter-

vard hann blindr oc allir hans menn. Gengu þeir þá aptr oc fram um eyna.“ S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 32, S. 34 u. Heimskr. 1, 276 u. („gerdi Eyvindr þeim huliz hialm oc þoko myrkr sva mikit“ u. ſ. w.) f. Fornm. S. 3, 184 (S. af Þorsteini Bæarmagni C. 5): „Rîda þeir nû sinn veg, bad Þorsteinn þá ei fela sik: þvîat ek kann at giöra þann hulins hialm at mik sèr engi. Godmundr segir þat gôda kunnâttu.“ Vgl. Biörner 823 b. Fornald. S. 3, 219: „Smidr hafdi hulinshialm yfir skipi þeirra.“ Sæm. 50, 19 (M. 34, 19): „kalla [skŷ] î Helju hialm hulids.“ (Myth. 432.) Fornm. S. 10, 383: „Statt ágrip af Noregs konûnga sögum, K. 6: Nei, qvad hann [Hocon kon.], mic vill hann hitta, scal hann oc þvi mic finna; varp af havſþi ser dulhetti er Scaldaspiller hafþi sett a hialm gollroþinn, er konungrenn havſþi a havſþi til laundar, at þa væri hann torkendri enn aþr, þvi at hann var anþcendr fur hæþar sacar oc yfirbragþz. Siþan gec konungrinn undan merkionom fram imot honum kappanom i silki scarta, oc hialm a havſþi, sciold fur ser, en sverþ i hendi er kvernbiti het; oc syndisc maþrenn sva bninn avllom havcligr.“ 1, 43 f. (S. Ol. Tr. C. 28: „Bardagi î Stord“): „Hâkon konûngr hafdi þá fylkt lidi sîno, ok segja menn at hann steypti af sèr brynjunni adr orrostan tækist; Hâkon konûngr valdi miök menn med sèr î hird at afli ok hreysti, svâ sem gert hafdi Haraldr konûngr fadir hans“ u. ſ. w. S. 44: „Hâkon konûngr var audkendr, meiri enn adrir menn, lŷsti ok miök af hialmi hans er sôlin skein â; þá vard vopnaburdr mikill at konûngi; tôk þá Eyvindr Finnsson hatt [S. hettu, hött sinn] einn, ok setti yfir hialm konûngsins; þá kalladi hâtt Eyvindr skreyja: leynist hann nû Nordmanna konûngr, edr hefir hann flŷit, þvîat horfinn er nû gullhialmrinn?“ Fagrsk. 24. Heimskr. 1, 160 f.

[1] Ähnlicher Weiſe verlangt der h. Martin, dem König (S. 44) Olaf Tr. im Traum erſcheinend, daß ſtatt Thôrs und Odins Becher ſeine und andrer Heiligen Minne getrunken werde, Fornm. S. 1, 280. 10, 278. S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 24, S. 24 (Myth. 53).

lichen Glaubens heimiſch waren. Auf den dortigen Inſeln, die ſchon ihr Name Godeyjar als Stätten des Götterdienſtes kenntlich macht [1], walteten Raud und der erſte Hröald; Eyvind Kinnrifa war einer der drei haleygiſchen Häuptlinge, die dem König Olaf ihr Land wehren wollten. Das Heidenthum dieſer nördlichſten Landſchaft bietet eigenthümliche Züge, die ſich mit den dorther ſtammenden Hlabejarlen auch nach Drontheim herab verpflanzt hatten. Man verehrte den Urkönig und Namengeber Hâlogalands Hölgi und ſeine Tochter Thorgerd, genannt Hölgabrud [2], nebſt ihrer Schweſter Irpa; „Hölgis Geſchlecht“ hieß die Einwohnerſchaft des Landes [3]. Hâkon Jarl, der als Herſteller der alten Heiligthümer beſungen iſt [4], ſetzte ſein beſondres Vertrauen auf jene göttlichen Schweſtern, ſie waren von ihm um den tödtlichen Galder angerufen, der mit dem ihrem Tempel entnommenen Speere Hölgis wider Thorleif Jarlaſkâld ausfuhr (ſ. oben S. 379), vor Thorgerds reichgeſchmücktem Bilde warf er ſich nieder, um zur Hilfe für ſeinen Freund Sigmund, der um

[1] Münter S. 482.

[2] Sn. 154 (Arn. 1, 400. 2, 363): „Svâ er sagt, at konûngr sâ er Hölgi er kalladr, er Hâlogaland er vid nefnt [W. nefndr, red fyrir Haulgalandi, hann var], var fadir Þorgerdar Hölgabrûdar; Þau vorn bædi blôtud, ok var haugr Hölga kastadr, önnur flô af gulli eda silfri [W. avnnar af silfri], Þat var blôtfêit, en önnur flô [W. Þridja] af moldu ok grioti. [Fagrsk. 212 a (Reg. ov. Stedsnavne): „Hâlogaland, eller Hâleygjafylki, det nordlige Kystland med tilhörende Öer fra Bindalen (Birnudalr) indtil Finnmarken u. ſ. w.] Svâ kvad Skûli Þorsteinsson u. ſ. w. Hölga haugþök“ u. ſ. w. (vgl. Sn. 128 u.). Dieſer Skálde Skuli, wahrſcheinlich ein Thrönder, befand ſich im Schiffsgefolge (als „stafnbûi“) Eirîks, des Sohnes Hâkon Jarls. Fornm. S. 3, 6 f., S. Ol. Tr. C. 256: „Svâ sagdi Skûli Þorsteinssons, Egilssonar frâ Borg, at hann sâ Ôlaf konûng standa î lyptingu â Orminum, Þâ er Skûli sôtti aptr â skipit med Eirîki iarli“ u. ſ. w. Vgl. 2, 310. 320. Zu Hâlogi auch Fornald. S. 2, 383 f. 392. 446; zu Thorgerd ebd. 2, 131: „Þorgerdr Hörgatröll ok adrar stôrvættir nordan ûr landi.“

[3] Fornm. S. 1, 7 (Heimskr. 1, 98): „Hölga ættar“. Fornm. S. 12, 25: „Hölga ætt, Hâleygir, Þeir sem bjuggu â Hâlogalandi“.

[4] Heimskr. 1, 209 f. (S. Ol. Tr. C. 16), vgl. Fornm. S. 1, 91. 10, 269, Stada-Reg., mehrere Borg, darunter: „Borgin î Nidarôsi“ u. ſ. w. 329 f.: „Nidarôs u. ſ. w. Höfudstadr Þrândheims î Noregi u. ſ. w. nû Trondhjem. Merkiligustu örnefni og byggingar î og kringum Nidarôs nefnast: u. ſ. w. kirkjur: u. ſ. w. skulagardr“ u. ſ. w.

Vaterrache und Erbnahme nach den Färeyjen ſchiffen wollte, einen goldenen Armring zu erlangen [1]; den gröſten Beweis ſeiner Zuverſicht gab er jedoch, indem er ihnen um den Sieg in der ſchwankenden Seeſchlacht mit den Jómsvikingen ſeinen Sohn opferte, worauf auch wirklich furchtbarer Hagelſturm gegen ſeine Feinde losbrach und nachher auf Hákons Schiff erſt ein Weib, dann ihrer zwei geſehen wurden, denen fort und fort aus jedem Finger ein Pfeil flog, jeder einem Manne den Tod bringend, ſo daß endlich der Führer der Jómsvikinge, ſich zur Flucht wendend, rief: „nicht gelobten wir, uns mit Unholden zu ſchlagen“ [2]. Die Wirkſamkeit dieſer nicht dem geſammtnordiſchen Mythenkreis angehörenden, ſondern eigenthümlich haleygiſch-thröndiſchen Gottheiten [3] beſteht zumeiſt in Galdern, die ſich ebenſo mit denen jener

[1] Fornm. S. 2, 107 f. (S. Ol. Tr. C. 184): „Gekk iarl [Hákon] til at sæ, þá er flotat var skipunum ok ferdin albúin; þá mælti iarl: nú sýnist mèr, Sigmundr! sem þín ferd muni búin sem bezt ero fanng á u. ſ. w. nú vil ek þat vita, Sigmundr! hvern átrúnat þú hefir. Sigmundr svarar heldr seint: þat er eigi merkiligt, herra! segir hann, þvíat ek hefir engan átrúnat annann enn ek treystumst hamingju minni ok sigrsæli, ok hefir mèr þat vel dugat, medan ek hefi verit í hernadi. Jarl mælti: ekki má svá vera, ok verdr þú þángat trausts at leita, sem èk hefir allan trúnat á, er þorgerdr er hölgabrúdr, skulum vid fara ok finna hana. Gengu þeir þá til hofsins, ok fèll iarl allr til iardar fyrir líkneski hennar, þar lá hann lengi; líkneskit var prýdt miök ok hafdi digran gullhring á armi, en er iarl stód upp, þá tók hann til hringsins ok vildi ná af henni; en Sigmundi sýndist sem hún beygdi hreifann [S. hnefann]. Jarl mælti: ekki er henni blídt til þín, Sigmundr! ok veit ek eigi, hvárt ek get þèr í sætt komit vid hana, en þat megum vid þar at marki hafa, hvárt hún vill midla okkr hringinn, er hún hefir á hendi; tók iarl þá silfr mikit ok lagdi á fótstallinn fyrir hana, lagdist iarl þá nidr í annat sinn á gólfit fyrir hana, ok fann Sigmundr, at hann táradist miök, en er hann stód upp, tók hann til hringsins, ok lèt hún þá lausan. Jarl fèkk Sigmundi hringinn ok mælti: þenna hring gef ek þèr til heilla, ok skaltu honum aldri lóga. Sigmundr hèt því.“ 2, 109 (C. 185): „Nú er at segja frá þeim Sigmundi, þeim gaf vel byri, þartil er þeir áttu eigi langt til Færeyja“ u. ſ. w. Færeyinga S. C. 23, S. 103 (Sagabibl. 1, 179 f.).

[2] Die Belegſtellen ſind oben S. 382 f. angemerkt.

[3] Vgl. Munch, Nordmænd. Gudelære 29 f. Wenn weiter herab, in den Gudbrandsthalen, ein Tempel, mit dem Bilde der Thorgerd Hölgabrud neben denen andrer Götter vorkommt, ſo gehörte ja auch dieſer zur Hälfte dem Hladejarl Hákon; Nialsſ. C. 89. Myth. 87. Fornm. S. 12, 295 b

ſobenannten Seidmänner, als mit dem in altnordiſchen Sagen und Geſchichtquellen vielbeſprochenen Finnenzauber begegnen. Hálogaland grenzte an Finnmörk, den Herd alles Zauberweſens, wohin man von Norwegen herüberkam, um ſich Raths zu befragen oder in geheime

(Stada-Reg.): „Gudbrandsdalir (Dalir) u. ſ. w. þannin kalladist sá hluti Upplanda, er lá millum Dofrafjalla ad nordvestan og nordan“ u. ſ. w. Ein Thorgerdtempel auf Island war das Heiligthum eines aus Orkadal in Throndheim ſtammenden Geſchlechts. Sagann af Hördi C. 18, Marcusa. 8°. S. 95 f.: „Grijmkell foor til Hofs þorgerdar Hölda-Brwdar, og villde mæla firi Raadahag þeirra þorbiargar: Eñ er hañ kom i Hofid, voru Goþiñ i Busle miklu, og Burt-Bvninge af Stöllunum. Grijmkell mællti: Hvörin saeter þetta, Edur hvört ætle þier? Hvört vilie þier nu Heillum snwa? þorgerdur mælltj: Ei munum vær til Hardar Heillum snwa, þar sem hañ hefur rændt Soota Broodur vorn Gullhrijng sijnum hinum Gooda, og geördt hönum marga Sköm adra; vil ek þo helldur snwa Heillum til þorbiargar, er yfir þeñni Lioos mikit, svo mig ugger ad þad skilie med ockur, eñ þu munt eiga skamt epter U-lifad. Hañ foor brott, og vard reidur miög Goþunum, took sier Elld, brendi Hofid og öll Goþiñ, og qvad þau skylldu ei optar segia sier Harm-Sögur: Og umm Kvölldid er Meñ saatu under Bordum, vard Grijmkell Goþi Braad-daudur, og jardadur Sudur fraa Gardi.“ (Sagabibl. 1, 276). Ebd. C. 1, S. 69: „A Dögum Haralds Hiñs Haarfagra, Bygdist mest Island. þviad Menn þoldu ei Anaud hañs og Ofrijke: Einkañlega þeir, sem voru stoorrar Ættar og mikillrar Lundar, eñ nattu gooda Kosti, og villdu þvi helldur flya Eigner sijnar og Odul, eñ þola Agaang og Ojafnad, ei helldur Kongi eñ ödrum Mönnum: Eiñn af þeim var Biörn Gull-Beri, hañ foor wr Orkna-Dal til Islands, og nam Reykiadal eñ Sydra, fraa Grijms-Aa til Flookadals-Aar, og bioo aa Gullberastödum u. ſ. w. [Fornm. S. 12, 334 b (Stada-Reg.): Orkadalr (Orknadalr) u. ſ. w. þartr af Orkdælafylki i þrándheimi i Noregi u. ſ. w. Orkdælafylki (Orkndælafylki) u. ſ. w. Fylki i þrándheimi i Noregi, milli Nordmæris og Gaulardals, þad yfirgreip Orknadal, Medaldal og Rennabu, en bar samt nafn af Orkadal.] Son hañs hiñ Elldsti het Grijmkell, hañ var bædi mikill og sterkur“ u. ſ. w. C. 2, S. 70: „Grijmkell bioo fyrst Sudur a Fiöllum, skamt fraa Ölvis-Vatni, þar er nu kallast aa Grijmkelsstödum: Og eru nu Sauda-Hws, Grijmkell hafdi Godord: Audugur var hañ og Höfdingi stoor, og kalladur ecki um allt Jafnadar-Madur. Hañ færdi Bw sitt eptir Konu sijna dauda til Aulvis-Vatns, þviad hönum þookta þar Land-Kostir betri: Bioo hañ þar sijdañ medañ hañ lifdi: Kalladur var hañ Grijmkell Goþi.“ C. 6, S. 75: „Grijmkell var Blood Madur mikill: Og var þad eñ Dag, ad Hof-Helgi var halldiñ ad Ölvis-Vatni“ u. ſ. w.

Kunſt einweihen zu laſſen, wo die Eindringenden von manigfachem Blendwerk beirrt und befallen wurden und von wo die kundigſten Zauberleute mit ihren Fertigkeiten in andre, vornehmlich die nächſtgelegenen Länder ausgiengen. Dieſe Beziehungen ſind an den aufgezählten Beiſpielen altnordiſchen Galders im Beſondern nachweisbar. Als Harald Schönhaar einmal am Julabend zu Thopten in Uppland (Gubbrandsthale) am Gelage ſaß, ward er von dem Finnenkönige Svaſi an das gegebene Verſprechen eines Beſuchs in deſſen Hofe jenſeits der Anhöhe gemahnt und begab ſich mit demſelben dahin; dort reichte Snäfrid, Svaſis ſchöne Tochter, ihm das Methgefäß, Harald ergriff zugleich mit dieſem ihre Hand; es war, als ob Feuerglut ihm die Haut durchdränge, und er führte ſie als Vermählte heim; ſeine Liebe zu ihr war ſo wahnſinnig, daß er Reichsführung und Königswürde preisgab; als ſie dann ſtarb und doch ihre Farbe roth und lebensfriſch blieb, ließ er ſie nicht beſtatten, ſondern ſaß drei Jahre lang über ihr (von einer Dräpa, die er damals auf ſie dichtete, wird ein Geſätz mitgetheilt), er betrauerte die Todte und das Volk ihn als einen Irren, bis zuletzt ein weiſer Freund das verzauberte Leintuch, das ihr von Svaſi mitgegeben und über ihr ausgebreitet war, wegnehmen ließ, worauf der Leichnam plötzlich in Fäulnis zuſammenfiel; von der Zeit wurde König Harald ſo zornig auf Galder und Zauberkünſte jeder Art, daß in ſeinem Reiche Keiner mit ſolchen aufkommen konnte, der nicht mit Tod oder Landesflucht beſtraft worden wäre [1]; gleichwohl ſchlug einer ſeiner Söhne von

[1] In einzelnem verſchiedene Darſtellungen dieſes Abenteuers mit Snäfrid, Sniofrid, das an die bekannte Sage von Karl dem Großen (D. Sag. 2, 128 f. [Karlmeinet Bl. 317, S. 880. Pfeiffers Germania 5, 179 f. K.]), entfernter an das namenverwandte „Sneewittchen“ (Br. Grimm, Hausmärch. 1, 6te Aufl. 1850, 315 f. 3, 93) erinnert: Heimskr. 1, 102 bis 104 (S. Haralds ens hârfagra C. 25: „Frá Svása iötni“ u. ſ. w.); Fornm. S. 10, 178 (Upphaf ríkis Haraldar hârfagra): Jóla-aptan annan kom Svasi, ok sveik Harald at eiga Snœfrîði finnsku; við henni átti hann Sigurð hrísa, Hálfdân hálegg, Guðröd stîru [Hann nefnist annars î Hkr. Guðrödr liomi, en annar sonr Haralds hârfagra ok Áshildar Hrîngsdôttur Guðrödr skirja], Rögnvald réttilbeina.“ 10, 207 f. (þáttr Hauks Hábrokar): „gat hann [Haraldr kon] ok varast alla fiölkýngi ok forneskju, síðan hann gat skilit blekking Svása, dvergs [Svasi nefnist Finnr î sögu Har. hârf. 25 kap., en Jötun î yfirscrift hins sama] þess er til hans kom einn jóla aptan, ok sneri hug hans til einnar finnskrar konu er Sniôfrîðr hèt, með svá heitri

Snäfrid, Rögnvald, der finniſchen Mutter nach, wurde darum auch Seidmann und Schrat geheißen, es iſt derſelbe Rögnvald Rettilbeini, von dem der zauberkundige Eyvind Kelda abſtammte und den König

åst, at hann gekk at eiga hana ok unni henni yfir allt fram, þvîat honum sýndist hûn hverri konu vænni sakir atkvæða Svasa; átti hann sonu vid henni, sem fyrr segir, ok at endôdum þeirra álögum andadist Sniófrîdr, ok var breidd yfir hana blæan Svasanantr, er svâ mikill galdr var î fûlginn, at Haraldi konûngi leizt hennar líkami svâ biartr ok inniligr, at hann vildi hana eigi iarda láta, ok sat seálfr yfir henni III vetr, ok gâdi einkis sîns geds fyrir ofrâst vid hana andada; kvad Haraldr konûngr þâ um hana drâpu, er síðan er köllut Sniófrîdar drâpa, ok er þetta upphaf at: Hneggi ber ek æ ugg ôtta hlîdin [máske rèttara hlýði] mèr drôtt dâna vek ek dular mey drauga â kerlaug; drâpu let ek or Dvalins greip dynja medan fram hryur, rekkum býd ek Regins drykk rèttan, â bragar stètt. Sîdan lagdi til cinn vitr madr er var med Haraldi konûngi, ok Egill ullserkr [Hkr. nefnir þann mann-þorleif spaka] hèt, at af skyldi taka blæuna líkinu, ok svâ var giört; var þâ líkaminn rotinn eptir líkendum ok illa þefadr, ok síðan greptradr at fornum sid. Eptir þetta vard Haraldr konûngr svâ reidr gôldrum ok gernîngum ok allri forneskju, at hann lèt öngvan mann þann þrîfast î sînu ríki, svâ at eigi væri annathvârt drepinn edr landflótta. Sîdan var þetta kvedit: Ekki var þat fordum farald, Finnan gat þâ ærdan Harald, honum sýndist sôlbiört sû; slîks dæmi verdr mörgu(m) nû." 12, 226 f.: „Haraldr hârfagri: Drôtt, hlýdin mèr, hneggi [hnekki] ôtta; ek ber æ [eigi] ugg drauga [eg hrædist ekki drauga]: ek vek dular mey [huldu meyna, hana Snjófrîdi], dâna â kerlaug [eptir þessu hefir þâ Snjófrîdr dâid î badi]. Ek let [læt] drâpu dynja â bragar stètt [bragar völlinn], medan hrynr or Dvalins greip [ûr hendi dvergsins; meinîngin er: eg yrki drâpuna, jafnótt og yrkisefnid dettr mèr î hug; hann lætr, sem Dvalinn (dvergrinn) skamti sèr skâldskapinn ûr hnefa sînum]; ek býd rekkum rèttan Regins drykk [skâldskap]." 12, 227: „þat var ekki farald [almennt] fordum; þâ [þô] gat Finnan [hûn Snjófrîdr] ærdan Harald: honum sýndist sû [hûn vera] sôlbiört; mörgum verdr nû slîks dæmi [marga hendir enn þad sama]." Heimskr. 1, 104: Eptir þat er Haralldr konungr hafdi reynt svik Finnunnar, þâ vard hann svá reidr, at hann rak frâ ser sono sîna oc finnurnar, oc villdi eigi siâ þâ." Fornm. S. 10, 378 bis 380 (Stutt ágrip af Noregs konûnga sögum K. 3 f.). 3. Jola aftan er Haraldr sat at mat, þa com Svasi furir dur, oc sendi konungi boþ, at hann skuldi utt ganga til hans, en konungr braz reiþr viþ þeim sendiboþom, oc bar inn sami reiþi hans utt, er boþ hans hafþi borit inn; en hinn bad hann þa eigi furir þvi at siþr annat sinn, oc gaf honom biorscinn eitt til, oc qvaþ sic vera

Harald wegen Zauberns durch Eirik Blutaxt, ſeinen älteſten Sohn aus andrer Ehe, mit achtzig Seidgenoſſen verbrennen ließ [1]. Aber auch Eirik,

Þann finnenn er hann hafÞi iat at settia gamma sinn annan veg brecconar a Þoptyn, Þar sem Þa var konungrenn. En konungrenn gec utt, oc varÞ honum Þess iatoe, at hann gec ufir i gamma hans meÞ aengian sumra sinna manna, Þo at sumer letti. StoÞ Þar upp Sniofriþ, dotter Svasa, kvenna vænost, oc burllaÞi ker miaÞar fult konunginom, oc hann toc alt saman oc havnd hennar; oc Þegar com sem elz hiti komi i havrund hans, oc vildi Þegar hafa hana a Þeirri nott; en Svasi sagÞi at Þat mundi eigi vera, nema honum nauÞgom, nema konungrenn festi hana, oc fengi at lögom, oc hann festi oc fecc (hennar) oc unni sva meÞ ærslom, at riki sitt oc alt Þat er hans tign buriaÞi, Þa furlet hann, oc satt hia henni nott oc dag naliga, meÞan Þau lifÞu bæÞi, oc iij vetr, siÞan hon var dauÞ, surgÞi hann hana dauÞa, en landz lyÞr allr surgÞi hann viltan. 4. En Þessa villu at legja coma til læcnanar Þorleifr spaci, er meÞ viti lagÞe Þa villo oc meÞ eftermæli meÞ Þessom hætti: eigi er, konungr, cunlegt, at tu muner sva friÞa kono oc kunstora, oc tigner hana a duni oc a guÞveÞi, sem hon baÞ Þic; en tign Þin er Þo minni enn havfir oc hennar i Þvi at hon liggr of lengi i sama fatnaÞi; er myclo sanligra at hon se hravrÞ; oc Þegar er hon var hravrÞ, Þa slær [Þannig leidrett; slæri A] a oÞeÞiani oc yldu, oc hverscyns illum fuycc oc licamanum; var Þa hvatat bali, oc hon brend; blanaÞi Þo aÞr allr licaminn, oc ullu avr ormar oc æÞlor froscar oc pavddor oc alscyns illyrmi; seig hon sva i ösko; en konúngr steig til vitzco, oc hugÞi af heimsco, sturÞi siÞan riki sino oc sturcÞi, gladdisk hann af Þegnum sinom oc Þegnar af honum, en rikit af hvavrotveggia, oc sat a Noregi einvalz konungr sextogo vetra, siÞan er hann hafÞi innan tio vetra aflat alz Norege.“ Es fragt ſich, ob nicht die Sage vom Zauber, durch den Harald an die Todte gefeſſelt war, aus misverſtandenen Worten der Sniôfridardrâpa erwachſen iſt.

[1] Vgl. S. 392 f. Fornm. S. 10, 378 (Stutt ágr. K. 2): [Haraldr hárf.] átti sunu tvitian, oc meÞ morgom conom u. ſ. w. var Eirikr bloÞax ælztalagi sona hans u. ſ. w. X. Rögnvaldr u. ſ. w. XX. Rögnvaldr raykill, er sumer calla Ragnar, er var sunr finncono einnar er colloÞ var Sniofriþ, dotter Svasa Finnconungs, oc bra honum til moÞor sinnar, var hann callaÞr seiÞmaÞr, Þat er spamaÞr, oc var staÞfastr a HaÞalandi, oc siÞdi Þar oc var callaÞr scratti.“ Dagegen iſt Fornm. S. 10, 178 (ſ. S. 399), ebenſo 1, 5 (S. Ol. Tr. K. 2: „Sigröðr hrîsi, Hâlfdân hâleggr, Guðravdr liomi, Rögnvaldr rèttilbeini; Þeir voru synir Sniôfridar finnsku: Dagr Hrîngr, Ragnar rykkil; Þeirra môdir hêt Álfhildr, dôttir Hrîngs Dagssonar af Hrîngarîki“ u. ſ. w.), ebd. S. 6 („Konûngr skipti landi med sonum sînum: u. ſ. w. Heidmerk ok Guðbrandsdali gaf hann Dag og Hring ok Ragnari; Snæfridar sonum gaf hann Hringarîki, Hadaland, Þotn ok

der Vollzieher dieſes Befehls, konnte ſich des finniſchen Zauberkreiſes nicht ganz erwehren; ſeine Gemahlin Gunnhild, Tochter des Özur Töti aus Hálogaland, war in jungen Jahren nach Finnmörk gegangen, um daſelbſt Zauberkunde bei zwei Finnen zu erlernen, welche für die erfahrenſten darin galten; als ſodann Eirik auf ſeinen Kriegszügen dorthin kam, fanden Leute ſeines Heers die ſchöne Gunnhild im Hauſe der beiden auf der Jagd abweſenden Finnen, deren eiferſüchtige Bewerbungen ihr läſtig waren, vor deren ungemeinem Vermögen ſie aber warnte: dieſelben haben die Spürkraft der Jagdhunde, verſtehen ſich auf den Schrittſchuhlauf, daß ihnen weder Menſchen noch Thiere entrinnen können, treffen Alles, wonach ſie ſchießen; wenn ſie zornig werden, drehe ſich die Erde vor ihren Blicken um, und was ihnen dann Lebendiges unter die Augen komme, das falle ſogleich todt nieder. Dennoch weiß ſie Rath, wie man die Heimgekehrten bewältige, und als dieß gelungen, wird ſie zu Eiriks Schiffen gebracht, der darauf in Hálogaland bei ihrem Vater um ſie wirbt und ſie nach dem Süden heimführt [1]; daß aber etwas von den Finnenkünſten an ihr haften blieb,

Þat er Þar lá til“ u. ſ. w.; vgl. Heimskr. 1, 114) und S. Ol. helg. Chriſt. 1853, C. 1, S. 4, Rögnvald Rettilbeini, als Sohn Haralds von Snäfrid genau unterſchieden von Ragnar Rykill, deſſen Sohne von Álfhild; auch wird nach denſelben Zeugniſſen Hadaland den Snäfridsſöhnen zugetheilt; als Inhaber dieſer Landſchaft iſt noch beſonders Rögnvald genannt; dort treibt er, laut des Verſes ſelbſt, den Seid und dort wird er mit 80 andern Seidmännern verbrannt; auch iſt es der einleuchtendſte Zuſammenhang, daß Harald, des Finnenzaubers an Snäfrid müde geworden, denſelben ſtreng verbietet und ſogar an ſeinem, der finniſchen Mutter nacharten den Sohne beſtraft.

[1] Fornm. S. 1, 8 bis 10 (S. Ol. Tr. C. 3): „Eptir Þat fôr hann [Eirîkr blodöx] nordr á Finnmörk ok alt til Biarmalands, ok átti Þar orrosto, ok hafdi sigr; Þá er hann kom aptr á Finnmörk, fundo menn hans î gamma einum konu Þá er their höfdo enga sied iafn frîda; hûn nefndist fyrir Þeim Gunnhildr; en fadir minn, segir hûn, býr á Hálogalandi, er heitir Özurr toti; ek hefir hèr verit at nema kunnastu at Finnum 2, Þeim er hèr ero frôdastir á mörkinni; Þeir ero nû farnir á veidar, en bâdir Þeir vilja eiga mik; Þeir ero svá vîsir at Þeir rekja spor sem hundar bædi á Þá ok á hiarni, en Þeir kunna svá vel á skîdum, at ekki má fordast Þá hvârki menn nè dýr; Þeir hæfa ok alt Þat er Þeir skiota til; svá hafa Þeir fyrirkomit hverjum manni, er hèr hefir komit î nând; en ef Þeir verda reidir, Þá snýst iördin um [B. springr iördin] fyrir siônum Þeirra, ok ef Þá verdr nakkvat kvikt fyrir siônum Þeirra,

davon zeugt der Trank, den sie dem Skálden Egil mischte (s. oben S. 377). Hákon Jarl besiegt die Jómsvikinge durch das Unwetter, welches Thorgerd und Irpa der feindlichen Flotte entgegentreiben, und durch die tödtlichen Pfeile, die von ihren Fingern fliegen; Beides erscheint unter den Finnenkünsten, das Wettermachen ganz herkömmlich und einmal auch das Pfeilschießen aus allen Fingern [1]; die Finnen waren überhaupt als Bogenschützen berühmt und Zauberpfeile, die von ihnen kommen, sind ein wesentlicher Bestandtheil der norwegischen Sagen von Örvarodd und seinen Voreltern [2]. Auch die von Olaf Tryggvason verfolgten Seid-

Þá fellr þegar dauðr niðr; nú megut þèr fyrir engan mun verða á veg þeirra. Ek mân sela yðr hèr í gamma mînum; skulom vèr þá freista at vèr fáem drepit þá; þeir þekkjast þetta u. s. w. S. 10: Gunnhildr görir þá bendîng konûngsmönnum; laupa þeir þá upp, bera vopn á Finnana ok fá hlaðit þeim [ok drâpu Finnana], draga þá síðan út or gammanum; voro þá reiðar þrumur svá stórar, at þeir máttu hvergi fara. En at morni [nokkuru síðar] fóro þeir til skipa ok höfðu Gunnhildi með sèr ok færðo hana Eirîki; fór þá Eirîkr leiðar sinnar; en er hann kom á Hálogaland, stefndi hann til sîn [fann hann] Özuri tota, ok sagði, at hann vildi fá dóttur hans. Özurr iátaði þvî; fékk Eirîkr þá Gunnhildar, ok hafði hana með sèr suðr í land." Heimskr. 1, 111 u. bis 113. S. Har. hárf. C. 34. Fagrsk. 14. Vgl. Fornm. S. 1, 18. 4, 14. Ol. Tr. S. Christ. 2 f.

[1] S. Ol. Tr. Christ. 1853, C. 22, S. 18 f.: „Þa gördu Finnir um nottina með fiolkingi ôði veðr [Lex. poet. 147 b] oc storm sevar u. s. w. [S. 19] matti þa meira hamingia konungs en fiolkyngi Finna" u. s. w. Heimskr. 2, 8 (S. Ol. Tr. C. 8). Fornald. S. 2, 117: „hygg ek at valdi Finna fiölkŷngi feikna veðri". 2, 179 f. (515 f.) Ebd. 3, 444 (Sörla S. C. 20): „Tveir brædr voru með honum [Sörla] finnskir, hèt annar Þeirra Falr, enn annar Frôðel; þeir voru bâðir vel mentir í kŷngikröptum öllum ok forneskju, svá at, nær þeim sŷndist, voru þeir aðra stund í iörðu; en svá þótti mönnum, sem ör flŷgi af hverjum þeirra fingri, ok fyrir hverri ör maðr til dauða kiörinn." Die Saga von Sörli dem Starken ist zwar gänzlich romanhaft (Sagabibl. 2, 621 ff.), gleichwohl scheint dieser Finnenzauber alterthümlicher Überlieferung entnommen zu sein.

[2] Die Erwerbung der Pfeile Gusisnautar in der S. Ketils Hængs C. 3 (Fornald. S. 2, 118 ff.), die Übergabe derselben an Örvarodd durch seinen Vater Grîm Lodinkinni, den Sohn Ketils, in Örvaroddssaga C. 4 (Fornald. S. 2, 173; vgl. 2, 511, C. 7): „hèr eru gripir þeir, er ek vil gefa þèr, Oddr frændi! sagði Grîmr, þat eru þriâr örvar, en þær eiga nafn, ok eru kallaðar Gusisnautar. Hann selr nú Oddi örvarnar; hann litr á, ok

männer bezeigen ſich als ſolche hauptſächlich wieder durch ihre Macht im Luftgebiete, mittelſt welcher ſie Gegenwind und Fahrwind, Schlagregen und Nebelwolke, ſtürmiſche und ſtille See zu bewirken im Stande ſind; zugleich aber ſind ſie mehrentheils ausdrücklich mit den zauberkundigen Finnen in Beziehung gebracht: Raud dem Starken, der, wie der erſte Hröald, auf einer Godey heimiſch war, ſtanden benachbarte Finnen in Menge zu Gebot (ſ. oben S. 385 f.); Eyvind Kelda ſtammte in zweitem Gliede von dem Seidmann Rögnvald, dem Sohne der Finnenſchülerin Snäfrid, mit dem Scheltnamen Schrat, wie auch Eyvind und ſeine Zaubergenoſſen genannt ſind (ſ. oben S. 389); Eyvind Kinnrifas Geburt hieng mit der Befragung zauberkundiger Finnen zuſammen, ja nach der einen Darſtellung hielt er ſich ſelbſt für einen unreinen Geiſt, den der oberſte der finniſchen Luftgeiſter, auf Anrufen der Zauberer, in den Schoß ſeiner Mutter geſandt habe, weshalb er auch nicht getauft werden könne [1]. Olaf Tryggvaſon ſelbſt, der Vertilger dieſer Widerſpenſtigen, hatte ſich einmal, obgleich ſchon Chriſt geworden, beſtimmen laſſen, bei einem weiſen Finnen Rath und Vorausſage einzuholen [2], und noch unter Olaf dem

mælti: Þetta eru hinar mestu gersimar; Þær voru gulli fiðradar [V. fiallaðar], ok Þær flugu sialfar af streng ok á, ok Þurfti aldri at leita Þeirra. Þessar örvar tôk Ketill hængr af Gusi Finnakonûngi; Þær bîta allt Þat, Þeim er til vîsat, Þvîat Þær eru dverga smîði.“ Dichteriſch heißt das Geſchoß „Finna vâpn“ (arma Finnorum), die Pfeile „Finna giöld“ (tributa Finnorum), Lex. poet. 171 b. Finnbogi war ein altnordiſcher Name.

[1] Fornm. S. 10, 307 (S. Ol. Tr. C. 41); Heimskr. 1, 290 (S. Ol. Tr. C. 83); ſ. S. 391, Anm.

[2] Fornm. S. 10, 261 bis 263 (S. Ol. Tr. C. 16): „Þeir mæltu Þâ: Þat vitum vèr at finnr einn á hèr bygd î fialli Þessu, oc veit hann marga luti firir; comum oc hittum hann, oc spyriom hvat vèr scolum gera, biðiom hann râða oss nocqvor heilrædi. Ôlafr mælti Þâ: leitt er mèr oc lîtit um at hitta Þesskyns menn, eda Þeirra traust at sœkia; en med Þvî at ydr liki Þetta, Þâ verði guds vili oc vârr. Siðan gengu Þeir î myrkrinu um nôtt, oc var Þar feniôtt miöc oc blautt at fara; oc Þâ liop Ôlafr î fen eitt bâðum fôtum miök, en tôcu til hans oc studdu hann or feninu; Þâ mælti Ôlafr: Þvî bar svâ til at mèr hefndi, oc sŷndis Þat at illa samir at leita sèr trausts eda fulltings at finninum; oc vard Þetta af mînum verðleik. Þeir mælto Þâ: Þat er fornt mâl at bŷsna scal at betr verði. Fiðrinn veit nû firir ferd Þeirra, oc lŷcr up durum hûss sîns at Þeir mætti hitta bygd hans. Oc er Þeir sâ Þângat liós, Þâ hitta Þeir leið sîna Þângat; oc finnrinn mæltisc innan firir, oc sagði svâ:

Heiligen befaßte ſich ein mächtiger Mann in Hálogaland mit Finnenzauber; derſelbe hieß Thorir Hund, war bei der Bekehrung dieſer Landſchaft Lehensmann Olafs geworden, ſchwor aber nachher dem Dänen-Könige Knût Lehentreue, machte mit deſſen Unterſtützung Kauffahrten zu den Finnen, auf denen er großen Reichthum erwarb und ſich ein Zaubergewand aus Rennthierfellen verſchaffte, das allen Waffen widerſtand und mit welchem angethan er in der Schlacht bei Stiklaſtad an der Spitze der Haleygjer dem König Olaf entgegentrat und, vor deſſen Schwertſchlag durch dieſen Finnenzauber geborgen, ihn mit dem Speere durchſtach; nachmals aber verkündigte Thórir den Heiligenruhm Olafs und pilgerte nach Jeruſalem, von wo er nicht wiederkam, ſo daß auch aus dieſem letzten Zuſammenſtoß des haleygiſch-finniſchen Zaubers mit dem chriſtlichen Wunder das letztere ſiegreich hervorgieng; die machtſtarken Galder zauberkundiger Finnen ſind hier wieder durch den Vers eines gleichzeitigen Skálden, Sighvats, bezeugt [1]. Auch noch die norwegiſchen

veit ec, Ólafr, hverr þû ert, eda hvers þû leitar, eda hverr þû mant verda; en ecki þarft þû at gânga î hûs min; oc þûnet hefir mèr verit î dag firir þèr, sidan er þû comt vid land; oc eigi fara litlar fylgior firir þèr, því at î þinu fóruneyti ero biórt gud; en þeirra samvistu má ec eigi bera, því at ec hefi annarsconar nâtûru; oc firir því scallt þû ûtan firir mælasc. Þâ mælti Ólafr: seg nû, finnr, hvat vèr scolum at havaz, eda hvat tídinda verda man um vâr vidskipti, eda hvârt man ec fâ ríki þetta eda eigi. Finnrínn svarar" u. ſ. w. S. 263: „Oc fór þetta alt eptir því sem fidrinn hafdi sagt". S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 12, S. 16 f. (Nichts von dem Finnen Fornm. S. 1, 206 und Heimskr. 1, 256.)

[1] Fornm. S. 4, 233 (S. Ol. helg. C. 101): „Ólafr konûngr dvaldi mestan luta sumars â Hálogalandi, oc fór þar î allar þínghâr, oc kristnadi þar allan lýd. Þâ bió î Biarkey Þórir hundr, hann var ríkastr madr nordr þângat, hann gerdist lendr madr Ólafs konûngs." 5, 3 f. (C. 164): „steſndi hann [Knûtr] þâ î þrondheimi âtta fylkja þíng, ok var â því þingi Knûtr til konûngs tekinn um allan Noreg. Þórir hundr hafdi farit or Danmörku med Knûti konûngi, ok þar var Hárekr or Þiótta kominn; giördust þeir Þórir lendir menn Knûts konûngs, ok bundu svardögum; konûngr gaf þeim stórar veizlur, ok fèkk þeim finnferd" u. ſ. w. 5, 42 (C. 182): „Þórir hundr hafdi Finnferd haft þessa 3 vetr, oc hafdi verit lengi hvârntveggja vetr â fialli uppi, oc fengit ódof fjâr, hann hafdi âtt mörg kaup vid Finna. Hann lèt giöra sèr 12 hreinbialba med svâ mikilli fiölkýngi, at ekki vâpn festi â, ok sidr myklu enn â brynju" u. ſ. w. 5, 82 f. (C. 211): „â adra hönd Kâlfi Árnasyni

Chriſtenrechte ſtrafen das Fahren zu den Finnen und den Glauben an ihre Wahrſagerei [1]. [S. Anm. unten S. 408.] Es lag in der Art und Lebens-

gekk fram Þórir hundr. Olafr konúngr hió til Þóris ok um Þverar herðarnar; sverðit beit ekki, en svá sýndist sem dust hryti or hreinbialfanum; Þessa getr Sighvatr skáld: Mildr fann giörst, hve galdrar, gram [B. grams, gramr] sialfr [B. silfrs], megin-rammar fiölkunnigra Finna ſullstórum barg Þóri; Þá er hýr sendir, Hundi, húna gulli búnu, slætt rèð sízt at bíta, sverði laust um herður." [12, 101: „Sialfr mildr gramr fann giörst, hve meginrammir galdrar fiöllkunnigra Finna barg fullstórum Þóri: Þá er húna hyrsendir laust gulli búnu sverði um herðar Hundi; slætt rèð sízt at bíta. Hat etwa Raudr hinn rammi dieſen Beinamen auch von den „meginrammir galdrar"? Vgl. Sæm. 196, 20: „meginrúnar;" „ramme runer" Myth. 1176. Vgl. jedoch Vatnsd. S. 2: „rammr at afli."] Þórir hió til konúngs, ok skiptust Þeir Þó við nökkurum höggum, ok beit ekki sverð konúngs, Þar er hreinbialfinn var fyrir, en Þó varð Þórir sár á hendi. Enn kvað Sighvatr" u. ſ. w. S. 83: „Konúngrinn mælti til Biarnar stallara: ber Þú hundinn, er eigi bíta iarnin; Biörn snèri öxinni í hendinni sèr ok laust með hamrinum, ok kom á öxlina, ok varð allmikit högg ok hratadi Þórir við; en eptir Þetta snèri konúngr í móti Þeim Kálfi frændum, ok veitti banasár Ólafi, frænda Kálfs; Þá lagði Þórir hundr spioti til Biarnar stallara, ok á honum miðjum, ok veitti hónum banasár; Þá mælti Þórir: svá bötu vèr biörnuna. Þorsteinn knarrarsmiðr hió til Ólafs konúngs með öxi, ok kom á fótinn vinstra við knèit; Finnr Arnason drap Þegar Þorstein; en við sár Þat hneigðist konúngr við stein einn, ok kastadi sverðinu, ok bad sèr guð hialpa; Þá lagði Þórir hundr spioti til konúngs, kom lagit neðan undir brynjuna, ok rendi upp í kviðin; Þá hió Kálfr til konúngs, kom Þat högg enum vinstra megin á kálfann [B. hálsinn]; ok greinast menn á Þat, hvárt Kálfr veitti konúngi sár; Þessi Þriú sár hafði Ólafr konúngr til líflåts; eptir fall hans fèll sú sveit öll, er fram hafði gengit með Ólafi konúngi" u. ſ. w. 5, 85 (S. 213): „Þórir hundr gekk Þar til, sem lá lík Ólafs konúngs, ok veitti Þar umbúnað, lagði niðr líkit, ok rètti ok breiddi klæði yfir, ok er hann Þerði blóðit af andlitinu, Þá sagði hann svá síðan, at andlit hans væri svá fagrt ok roðinn í kinnunum, sem Þá at hann svæfi, en miklu biartara enn Þá er hann lifði; Þá kom blóð konúngsins á hönd Þóri, ok rann upp á greipina, Þar er hann hafði áðr sár fengit, ok Þurfti um Þat sár eigi at binda Þaðan frá, svá grèri Þat skiott; vottaði Þórir Þenna atburð sialfr, Þá er helgi Ólafs konúngs kom upp fyrir alÞýðu, varð Þórir hundr fyrstr manna til Þess, at halda upp helgi Ólafs konúngs, Þeirra manna at Þar höfðu verit í mótstöðuflokki hans." 5, 124 (S. 239): „Þórir hundr fór af landi litlu eptir fall Ólafs konúngs; Þórir fór út til Jórsala, ok er Þat margra manna sögn, at hann hafi eigi aptr komit.

weiſe des Volkes und in der natürlichen Beſchaffenheit des Landes, daß man den Finnen jene außerordentlichen Kunden und Fertigkeiten zuſchrieb;

Sigurdr hèt son Þôris, Þórir hèt [B. hann var] faðir Rannveigar, er âtti Jón u. ſ. w. Þeirra börn voru u. ſ. w. ok Sigurdr hundr u. ſ. w. ok Jarðþrûdr.“ 5, 207 f. (Viðraukar við Ôlafs sögu helga, er hin handritin hafa helzta umfram adalskinnbôkina): „Þ. Þórir hundr segir Knûti iarteignir Ôlafs [Eptir Kap. 226 í A bætir F þessum inní]. Mikil var umbræða um helgi Ôlafs konûngs, ok svâ um þat, hverr at Knûti konûngi skyldi segja. Þórir hundr kvedst þat gera mundu, þvíat ek hefi iarteign fengit af konûngi, ok leynt helzt lengi; vèr höfum keypt at Finnum 12 mötunautar, at þeir gerdi oss þá bialba, at ekki biti iarn á, ermr var sköm á bialba þeim, er ek hafða, ek var höggvinn á höndina, svâ at miök svâ leysti frá þumalfingrinn, en þá er vèr unnum á konûnginum, hôf hann til himins augu sín, þá kom mèr í hug glæpr minn, ok brá mèr við miök, svâ at frá mèr tôk sýn, ok þá meðan rann blôð konûngsins eptir spiotskeptinu ok upp á hönd mèr, þá var fingr minn viðgróinn, er ek tôk sýn, ok er sem þráðr liggi eptir um fingrinn, þessa iarteign skal ek sýna Knûti konûngi, hann veit hversu makligr ek var. Þórir hundr ferr til Englands, ok segir Knûti konûngi allt, hversu farit hafði. Konûngr varð miök ógladr við þessa sögu. Þórir spurði, hverju þat gegndi. Konûngr svarar: ek þóttumst þat vita, at annarhvor okkar mundi heilagr vera, ok hafða ek mèr þat ætlat, þó skal ek nû leggja fé fyrstr til skrîns Ôlafs konûngs, hans ûvina, ok trûa fyrstr helgi hans, ok eigi skal ek koma í Noreg, með því er Ôlafr er heilagr.“ 5, 235 bis 237 (Viðrauk.): „Eptir dráp Karla fèkk Þórir hundr mikla ûblîðu af Ôlafi konûngi. Sá konûngr rèð þá fyrir Finnmörk, er Möttull hèt [hier ſcheint die Bezeichnung des Überkleids, das ſonſt bialbi heißt, möttull m., Mantel, misverſtändlich zum Namen eines Finnenkönigs geworden zu ſein]; hann var heiðinn blôtmaðr ok miök fiölkunnigr; þángat fôr Þórir á fund hans. Þórir gekk fyrir Möttull, ok kvaddi hann; konûngr tôk kveðju Þóris, ok spurði, hve sætti, er hann var þángat kominn allt norðr. Þórir svarar: harðr var nû á annat borð, þvíat mèr (er) eigi ûhætt nû heima at bûum mínum fyrir Ôlafi digra. Möttull svarar: þat mun eigi satt, er þú segir nû, at þèr muni eigi ûhætt vera fyrir konûngi yðrum Ôlafi, þvíat ek veit, at hann hefir lengi verit mikill vinr þinn, ok mun hann halda fast vinfengi sínu við yðr kristna menn, þvíat þèr, kristnir menn! kallið konûng yðvarn vitran ok vel at sèr; nû er sá einn allvel at sèr, er bæði er vinfastr ok vingóðr. Þórir svarar: veit ek, at þú munt spurt hafa, missætti þat, er gerzt hefir með okkr Ôlafi konûngi, hversu hann tôk af lîfi Þóri, frænda minn, með mikilli svívirðingu; fyrir þat hefir ek drepit nokkura menn, ok þó einum til fátt, er ek hefir eigi konûnginn sialfan við velli lagt; nû er ek því

das Wiſſen von verborgenen und künftigen Dingen beruhte, wie ſich in einem Falle aus Raumsdal deutlich hervorſtellt, auf dem eben dieſen

á Þinn fund kominn, at ek veit at Þú ert bœði vitr ok stórráðr ok kannt mart Þat, er eigi kunna aðrir menn; nú ætla ek mèr Þar til trausts ok fulltingis sem Þú ert. Möttull svarar: ef Þèr er Þetta svá gefit, sem Þú segir, Þá mun Þèr at Því verða, sem Þú vœntir; skaltu vera hèr með mèr við tólfta mann, ok bíða svá Þíns sóma; Þvíat eigi munu fleiri mik heimsœkja enn svá af liði Ólafs konúngs enn mèr er nauðsyn á at gera Þeirra för góða hingat. Nú var Þórir Þar, ok Þeir 12 saman, ok nam Þar fiölkyngi. Um vorit gekk Þórir fyrir Möttul, ok bað hann leggja til með sèr ráð sín ok hamíngju: Þvíat ek treystum framarliga ydrum fródleik um alla luti. Möttull svarar: fúss vil ek mína hamíngju tillegja með Þèr ímót Ólafi konúngi, ok svá segir mèr hugr um, at Þú munir um síðir sigrast á honum: nú eru hèr 12 hreinbialfar, er ek vil Þèr gefit hafa, hefir ek Þá svá signaða ok magnaða, at engan Þeirra mun iarn bíta. Þessa bialfa hafði Þórir ok hans menn á Stiklastöðum.“ Ólafs S. hins helga, Chriſt. 1849, S. 91, S. 69: „Þorer hundr oc Þæir .XII. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinz stackum.“ (Vgl. Vatnsd. S. 36 f.) K. 92, S. 70: „Sva sægia menn at Biorn digri hio með sværði til Þores hunnz um dagenn. en Þar sem a kom bæit æigi vænndi bœrdium. En Þorer oc Þæir .XII. saman varo i vargskinz stakcum Þæim er Finnar hafdu gort Þæim með mikilli fiolkyngi. Þa er Biorn sa at sværdet bæit æigi. Þa kallaðe hann a konongenn oc mællte. Æigi bita vopnen hundana. Bæri Þer Þa hundana. sagde konungrenn. Þa tok Biorn ser klubbu mikla ok laust Þore hund sva at fell vid. Oc se sidan bar hann hallt haund iamnan. Oc Þa liop hann upp oc lagde Biorn með spiote oc mællte. Sva bæitum ver biarnuna a morkenne nordr sagde hann. Biorn gecc a laget oc bæit a kampenom.“ (Weiter ebd. C. 93, S. 70. C. 99, S. 73.) S. Ól. helg. Chriſt. 1853, S. 102. 198. 218 f. 225. 237. Heimskr. 2, 180. 328. 366. 399. 406 bis 410. (Heimskr. Þæringſl. 2, 15: Magn. Góð. S. C. 12: „Þorir for ut til Jorsala u. ſ. w.“) Fornm. S. 7, 129 (S. Sigurð. Jórsalaf. C. 29): „Þat lèn, at ek skyldi hafa finnför ok kaup við Finna u. ſ. w.“

[1] [Zu S. 406.] Ældre Borgarthings-Christenret 16 (Norges gamle Love 1, 350 f.): „Þæt er ubota værk at gera finfarar. fara at [at fara a Finmork oc] spyria spa“. Ældre Eidsivathings-Christenret 45 (1, 389 f.): „Engi maðr a at trua. a finna. eða fordædor. eða a vit. eða blot. eða rot. eða Þat. er til hæidins sidar hœyrir. eða læita ser Þar bota. En ef maðr fær til finna. oc uærðr hann sannr at Þui. Þa er hann utlægr. oc ubota maðr. oc firigort fe sinu allu u. ſ. w.“

Bewohnern des hohen Nordens eigenthümlichen Hellſehen [1], die ungemeine Spürkraft und das zauberhafte Geſchoß hängt mit ihrem Jägerleben zuſammen, das gefeite Überkleid mit der vielbetriebenen Kauffahrt nach den Fellen der Finnmark, das Wettermachen und der Zaubernebel mit den raſchen Wechſeln der Luftſtimmung in Gebirg und Buchten, die wunder-

[1] Fornm. S. 12, 339: „Raumsdalr [Rómsdalr] u. ſ. w. Sama sem Raumdæla-fylki; lá milli Nord- og Sunnmæris, en aðskildi þær þó ekki fullkomliga ut til sjóar. Upp frá Raumsdal tóku Guðbrandsdalir við". Vatnsdæla S. C. 12, S. 50 [Ausg. von Gudbrandr Vigfusſon S. 22. K.] ff.: „Ingemundr kvað [zu Har. hárf.] sér fýst á at vita ok reyna hvert hann fyndi ecki hlutinn þann er géfinn væri fyrir öndvegissúlum hans, kann ok vera at þat sé eigi til enskis gért, er nú ok ecki því at leyna, herra! at ek ætla at gera eptir finnum þeim er mér sýni héraðs vöxt ok landskipun þar sem ek skal vera, ok ætla ek at senda þá til Islands u. ſ. w. Ingimundr fór heim ok sat at búum, hann sendir eptir finnum ok komu nordan iij. Ingimundr sagði, at hann vill kaupa at þeim, ok vil ek gefa yðr smiör ok tön, enn þér farit sendiför mína til Islands, ok leitit eptir hlut mínum, ok segit mér frá lands legi. Þeir svara: sem [sendi-] sveinum er þat forsending at fara, enn þó fyrir þína áskorun vilium vér prófa; nú skal oss byrgia eina saman í húsi ok nefni oss engi maðr, ok sva var gert. Ok er liðnar voru iij nætr kom Ingimundr til þeirra. Þeir risu þá upp ok vörpuðu fast öndinni, ok mælltu: sem [sendi-] sveinum er erfidt, ok mikit starf höfum vér nú haft, enn þó munum vér með þeim jarteiknum fara at þú munt kenna land, er þú kemr at vorri frásögn, enn torveldt varð oss at leita at hlutnum ok mega mikit atkvæði finnunnar, því at vér höfum lagt oss í mikla ánaud; þar komum vér á land sem þrír firðir gánga af landnorðri, ok vötn vóru mikil fyrir einn firðin; síðan komum vér í dal einn diúpan, í dalnum undir fialli einu var hollt mikit, þar var byggiligr hvammr, ok þar í holltinu var hlutrinn, ok er vér ætludum at taka hann þá skautst hann í annat holltit, ok sva sem vér sóttum eptir fór [B. hliop] hann ávallt undan, ok nockr hulda lá ætid yfir sva at vér náðum eigi ok muntu sialfr fara verða. Hann kvadst þá ok skylldi burt fara, ok kvad ecki mundi stoda, vid at sporna, hann gerdi vel vid finnana ok fóru þeir burt u. ſ. w." [Vgl. S. 55, Anm. zur Überſetzung: „y) Denne heele Fortælling stemmer ganske overeens med de nyere Skribenteres Efterretninger om de lappiske Troldmænds Kunster, med at lade Sielen fare til fremmede Lande medens Legemet ligger som dödt, i hvilken Tid ingen maa röre ved dem u. ſ. w. Schefferi Lapponia, p. 130. jfr. Olafsens Reise I. S. 475."] C. 14, S. 62: „Ingimundr kaus ser bústad í hvammi einum ok efnadi til bæar, enn reisti hof mikit (feta lángt, ok er hann gröf fyri öndvegis-súlum þá

bare Lenksamkeit der Fahrzeuge mit dem Ansehen finnischer Schiffbauer [1]. Bei dieser heimathlichen Begründung des Finnengalders und dem nachgewiesenen Übergang desselben auf das angrenzende Norwegen gewinnen auch die finnischen Anklänge in nordischen Mythenliedern und Göttersagen an Bedeutung, wie solche mit Vafthrûdnismâl und dem Vegtamsliede, dann besonders mit den odinischen Galdern im Rûnatal sich

fann hann hlut sinn sem hönum var fyrir sagt." [Eine finnische völva ebd. S. 44 f. (Landn. S. 186 f.) 50. 62.] C. 10, S. 42 f.: „Þeir Ingialldr efla þar seid eptir fornum sid, til þess at leita eptir forlögum sinum, þar var kominn finna ein fiölkunnig u. s. w. finnan var sett hâtt ok bûit um hana vegliga, þângat gengu menn til frêtta u. s. w. ok spurdu at forlögum sînum, hun spâdi hverium eptir því sem gêck u. s. w. Þeir fôstbrædur u. s. w. gengu eigi til frêtta, þeir lögdu ok öngvan hug â spâr hennar" u. s. w.

[1] Fornm. S. 7, 215 f. (S. Înga Haraldsson. C. 7): „7. Þann vetr er sagt at Sigurdr lèti Finna gera ser skûtur tvær înn î fiördum, ok voru sambundnar [simbundnar edr sinibundnar, H.; sini bundnar, HK.], ok eingi saumr î, en vidjar [vidlar, H.] fyrir kne; ok rero 12 menn â bord hvârri. Sigurdr var med Finnum, þâ er þeir gerdu skûturnar, ok höfdu Finnar þar munngât, ok gerdu honum veizlu. Sîdan kvad Sigurdr þetta u. s. w. Skûtur þær voru svâ skiotar, at ekki skip tôk þær â vatni, svâ sem kvedit er: Fâtt eitt fylgir [flygr, H.] furu hâleyskri [hâleysk, H.]; svipar [svîfr, H.] und segli sinbundit skip. [12, 187: „Fâtt eitt fylgir hâleyskri furu; sinbundit skip svipar und segli.] En um vârit fôru þeir Sigurdr ok Magnûs nordan med skûtur þær tvær, er Finnar höfdu gert. En er þeir komu î Vâga, drâpu þeir þar Svein prest ok sonu hans tvâ." Vgl. 7, 344 (S. Sigurd. Slembidjâcns C. 7). Von den Finnen überhaupt Saxo 5, 93: „Sunt autem Finni ultimi septentrionis populi, vix quidem habitabilem orbis terrarum partem cultura ac mansione complexi. Acer iisdem telorum est usus. Non alia gens promptiore jaculandi peritia fruitur. Grandibus et latis sagittis dimicant, incantationum studiis incumbunt, venâtionibus callent. Incerta illis habitatio est vagaque domus, ubicunque feram occupaverint locantibus sedes. Pandis trabibus vecti, conferta nivibus juga percurrunt. Hos Arngrimus conciliandæ sibi claritatis causa adortus, obtrivit" u. s. w. [Folgen finnische Blendwerke.] Quibus Arngrimus hanc tributi legem instituit, ut recensito Finnorum numero, rheda ferinis pellibus conferta, ab unaquaque decade loco census, exacto triennio, penderetur." Auch Præfat. 4 (Schrittschuhlauf der „Scricfinni", dann): „Eadem [gens] apud finitimos mercium loco quorundam animalium pellibus uti consuevit." Zeuß 272 f. 684 bis 686.

ergeben haben und auch einige bei Saxo verlauten, einmal wenn Odin, Rache suchend für den Tod seines Sohnes Baldr, sich bei Wahrsagern befragt und von dem Finnen Rosthiof Bescheid erhält [1], ferner wenn er zu Gunsten seines Schützlings Hadding in dessen Schlacht mit den Biarmen erst von einem mächtigen Geschoß je zehen sicher treffende Pfeile aussendet, sodann, als die Biarmen heftigen Regenguß heranzaubern, diesen durch eine entgegengeschickte Wolke vertreibt, beides den Finnenkünsten unverkennbar gleichartig [2]. Aus allem dem folgt aber noch keineswegs ein tieferer, die innere Selbständigkeit des skandinavischen Götterdienstes gefährdender Einfluß des Finnenthums. Die Zauberlegen waren den übrigen Germanenstämmen mit den nordischen gemein, diese suchten nur ihren angestammten Besitz aus dem gleichartigen Schatze der nachbarlichen, wenn auch viel ferner verwandten Finnen zu erweitern, von denen das Zauberwesen mit besondrer Vorliebe und Kennerschaft gepflegt wurde. Jene des Finnenzaubers angeschuldigte Norweger sind aber nicht bloß als Seidmänner, sondern,

[1] Saxo 3, 44: „At Othinus, quanquam deorum præcipuus haberetur, divinos tamen et aruspices, cæterosque quos exquisitis præscientiæ studiis vigere compererat, super exequenda filii ultione solicitat. Plerumque enim humanæ opis indiga est imperfecta divinitas. Cui Rostiophus Phinnicus alium ex Rinda Ruthenorum regis filia suscitandum prædixit, qui fraternæ cladis pœnas exigere debeat.“ Die Weissagung ist dieselbe, die er in Vegtamskv. (Sæm. 95, 16. M. 57, 11) von der aus dem Grab erweckten Vala empfängt. Sonst steht Hrosthiofr unter den „iötna heiti,“ zusammen mit einem Balanamen Sæm. 118, 31 (M. 70, 31): „Heidr ok Hrossþiofr“; als Name eines Berserks Fornald. S. 3, 114. 128.

[2] Saxo 1, 17: „Ipse [senex] post bellatorum terga consistens ac folliculo, quem cervici impensum habebat, balistam extrahens, quæ primum exilis visa, mox cornu tensiore prominuit, denos nervo calamos adaptavit, qui vegetiore jactu pariter in hostem detorti totidem numero vulnera confixerunt. Tunc Biarmenses, arma artibus permutantes, carminibus in nimbos solvere cœlum lætamque aeris faciem tristi imbrium aspergine confuderunt. E contrario senex obortam imbrium molem obvia nube pellebat, madoremque pluviæ nubilo castigabat objectu.“ Daß der hilfreiche Greis Odin war, ergibt schon der Zusammenhang der Haddingssage. Zu „folliculo“ vgl. Fornald. S. 2, 164 f. 506. Der Kampf im Luftgebiete mahnt an die Erzählung von Hrôald auf Gobey Fornm. S. 10, 291: „þá gerir II vinda á siônum, oc svá sem hvárr bardiz imôti ôdrum“ (s. S. 384). S. Öl. Tr. Christ. 1853, C. 28, S. 31.

nach den angeführten Zeugniſſen, zugleich als große Opfermänner („blôtmenn miklir“) bezeichnet und ihre Opfer beziehen ſich in den meiſten Fällen auf die Verehrung der heimiſchen Götter, hauptſächlich Thôrs und Odins [1]. Man kann es nicht anders verſtehen, wenn von dem Opfermanne Hrôald geſagt wird, er habe die Götter vielmals angerufen und ihnen täglich Gaben dargebracht, damit ſie ihn bei ſeinem Glauben ſchützen und ihm für die Geſchenke Antworten geben, worauf dann auch der Gegenwind ſich erhebt, der dem König Olaf die Anfahrt zu den Inſeln wehrt [2]; ebenſo wenn der zweite Hrôald in Moldafirb auf ſeine Opfergötter vertraut, daß der König ihn nicht beſiegen werde und durch ſeine Zauberkunde zwei große Wogen wider denſelben weckt [3]; genannt wird aber auch der durch Gegenwind hilfreiche Gott in der Erzählung von Raud auf Raudsey, wieder einer Inſel vor Hâlogaland, der, von einem Opfermann erzogen und unterrichtet, ſelbſt durch großen Opferdienſt das Bild Thôrs im dortigen Tempel belebt haben ſoll, ſo daß Thôr ihm über künftige Dinge Beſcheid gibt und auf ſein Verlangen, als Olaf Tryggvaſon heranſchiffen will, die Bartſtimme erhebt und in den Knebelbart bläſt, in Folge deſſen der König durch heftiges

[1] Vgl. Myth. 32 f. zum altn. blôta (blêt und blôtaði): „der ſinn iſt immer sacrificio venerèri.“

[2] Fornm. S. 10, 290 bis 92 (ſ. S. 384): „Svâ er sagt, at einn blôtmaðr hèt Hrôalldr, hann bió í Goðey u. ſ. w. hann heitr â guðin optliga oc fœrir þeim fórnir â hverium degi, oc bad þau lítillâtlega, at þau hlífði honum, at eigi vœri honum þrönct til âtrûnaðar annars u. ſ. w. Svâ miöc var þessi maðr blecþr at fiandans teygingu at guðin veittu honum svör firir sinar fórnir. Hrôalldr calladi ûaflâtliga â guðin, at þau stœði vel ímôti guði Ôlafs, oc fœrdi þeim fórnir u. ſ. w. Þâ mælti hann: þat hœfir mèr oc sœmilegra er mèr þat at þola helldr daudann, en lâta þiónustu guða vârra. S. Ol. Tr. Chriſt. 31: „hann blôtaðe miok goðum ok sva veitti fiandin honom svor fyrir guðin u. ſ. w. En Hrôaldr bad gvðin þess at ecke metti Ôlafr konungr sigras â þeim.

[3] S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 42, S. 42: „Roalldr het maðr er bio i Mollda firðe u. ſ. w. ok trvðe hann a blotgoð sin at konungr munde eigi sigra hann u. ſ. w.“ Fornm. S. 10, 324 (S. Ol. Tr. K. 51): „Hrôaldr hèt maðr, er bió í Molldafirði, blôtmaðr mikill oc rîkr u. ſ. w. hann var miök fiölkunnigr u. ſ. w. hann neitaði guðs nafni; en iâtaði guðum sînum u. ſ. w.

Gegenwetter mehrmals abgetrieben wird [1]. Nach dem Tode Raubs des Starken (ſ. oben S. 386 ff.), eines großen Opfermanns und Zauberkundigen, der gleichfalls mit Wind und Wetter zu ſchalten wuſte, erſcheint auf deſſen Schiffe vor König Olaf auch der rothbärtige Thôr, rühmt die viel tüchtigere Bemannung des Fahrzeugs, als es noch in Raubs Beſitze

[1] Fornm. S. 1, 294 f. (S. Ol. Tr. C. 145): „Fyrir eyju þeirri, er bâtrinn var at kominn, rèð einn blôtmaðr, var þar mikit hof ok eignat þôr; þessi maðr fann rekann, ok þôtti undarliga um bûit, leysti hann sveininn u. ſ. w. nafn skal hann taka af lit kyrtils síns ok heita Raudr u. ſ. w. Blôtmaðr þessi varð ekki gamall, en er hann var dauðr, þâ tôk Raudr þar við fiár forrâðum ok allri eign; gerðist Raudr þâ enn mesti blôtmaðr [vgl. 2, 73. 75], ok er svâ sagt at hann magnaði með miklum blôtskap líkneski þórs þar í hofinu, at fiandi mælti við hann or skurðgoðinu, ok hrærði þat svâ, at þat sýndist gânga ûti með honum um dögum, ok leiddi Raudr þat optliga með sèr um eyna.“ 1, 296 (C. 146): „annarr maðr heitir Raudr, er ræðr fyrir eyju einni nordr fyrir Hâlogalandi“ u. ſ. w. 12, 338 b: „Raudsey eða Raudseyjar, 1, 302; 2, 218. Eyjar â Hâlogalandi í Noregi; nû Rödöe.“ 1, 302 f. (C. 150): „Því næst sigldi Ôlafr konûngr inn â Hlaðir, ok lèt brióta ofan hofit, ok taka brottu fè alt þat, er þar var, ok alt skraut af goðonum, hann tôk gullhríng mikinn or hofshurðinni, er Hâkon iarl hafði gera lâtit, eptir þat lèt hann brenna alt saman hofit ok guðin; en er bændr verða þessa varir þâ lâta þeir fara herör um öll hin næstu fylki, ok stefna liði ût ok ætla at fara at konûngi með her. Ôlafr konûngr hèlt liði síno ût eptir firði, hann stefndi nordr með landi, ok ætlaði at fara nordr â Hâlogaland ok kristna þar. En er konûngr kom nordr fyrir Naumudal, þâ ætladi hann ût í Raudseyjar; þann morgin gekk Raudr til hofs síns, sem hann var vanr; þórr var þâ heldr hryggiligr, ok veitti Raud engi andsvör, þó at hann leitaði orða við hann. Raud þótti þat miök undarligt, ok leitaði marga vega at fâ mâl af honum, ok spurði hví þat sætti. Þórr svarar um síðir ok þó heldr mæðiliga, sagði at hann gerði þetta eigi fyrir sakleysi, því at mèr er, segir hann, miök þröngt í kvâmu þeirra manna, er hingat ætla til eyjarinnar, ok miök er mèr ûþokkat til þeirra. Raudr spurði, hverir þeir menn væri. Þórr segir, at þar var Ôlafr konûngr Tryggvason ok lið hans. Raudr mælti: Þeyt þû í môt þeim skeggravdd [S. brodda] þína, ok stöndum í môt þeim knâliga. Þórr kvað þat mundo fyrir lîtit koma; en þó gengu þeir ût, ok blès Þórr fast í kampana, ok þeytti skeggraustina; ásem þâ þegar andviðri môti konûngi svâ styrkt, at ekki mâtti við halda, ok varð konûngr at lâta síga aptr til sömu hafnar, sem hann hafði âðr verit, ok fôr svâ nökkurum sinnum en konûngr eggjaðist því meirr at fara til eyjarinnar,

war, und grollt dem Könige, der ihn aller seiner Freunde beraubt hat [1]. Eyvind Kelda (s. S. 388) wird zwar gänzlich als Seidmann bescholten, aber doch steht seine und seines Gefolges Ankunft auf Ögvaldsnes mit dem gleichzeitigen Gastbesuch Odins bei König Olaf im Zusammenhang [2].

ok um síðir varð ríkari hans góðvili með guðs krapti, enn sá fiandi er í móti stóð. Raudr kom enn til hofsins, ok var Þórr Þá miök úfrýnligr ok í hördum hug. Raudr spurði, hví Þat sætti. Þórr segir, at Þá var konúngr kominn í eyna. Raudr mælti: við skulum Þá standa í móti Þeim með öllu afli, en gefast ekki upp Þegar, en Þórr kvað Þat lítit mundo gera" u. s. w. 304 f.: „Raudr svaradi máli konúngs: áheyriligt getr Þú gert, konúngr! Þitt mál, en eigi er mèr mikit um at láta Þann átrúnad, sem ek hefir haft, ok fóstri minn kendi mèr, ok eigi má Þat mæla, at guð várr Þórr, er hèr byggir í hofi, megi lítit, Þvíat hann segir fyrir úvordna luti, ok raunöruggr verdr hann mèr í allri Þraut, ok fyrir Því man ek ekki bregda okkru vinfengi, medan hann heldr trúlyndi við mik, en ekki man ek meina ödrum mönnum at halda Þá trú, sem hverjum sýnist. [Folgt der Ziehkampf Ólafs mit Thór, der zuletzt ins Feuer stürzt.] Raudr svarar: reynt er nú Þetta, konúngr! at Þú berr sigr af ykkrum viðskiptum, ok aldri skal ek síðan á hann trúa, en Þó ferr fiarri, at ek láta skírast at sinni. Konúngr lèt Þá handtaka Raud ok hafði hann med sèr í varðhaldi u. s. w. en alt fólk annat í eyjunni var skírdt ok tók sanna trú." Vgl. die zwei Str. der Steinunn móðir Skáldrefs 2, 204 f. Thór 23. Myth. 161 f.

[1] Fornm. S. 2, 175 (S. Ol. Tr. C. 210). „Raudr var blótmadr mikill ok allfiölkunnigr u. s. w." 2, 182 f. (C. 213): „Þat var einn dag er Ólafr konúngr sigldi sudr med landi lítinn byr ok fagran, at madr stód á hamri einum ok kallaði á Þá, bad Þá hafa til lítillæti at veita sèr far sudr í land. Ólafr konúngr stýrði orminum at berginu, Þar er madrinn stód, ok stè hann út á skipit. Þessi madr var mikill vexti ok úngligr, fridr sýnum ok randskeggjadr" u. s. w. S. 183: „var hardskipadr dreki Þessi, Þá er Raudr hinn rammi átti hann u. s. w. alt Þar til er landsmenn tóko Þat rád at heita á Þetta hit rauda skegg til hialpar sèr, en ek greip Þegar hamar minn u. s. w. ok hefir Þetta landsfólk haldit Því at kalla á mik til fulltings, ef Þeir hafa nökkurs viðÞurft, alt hertil er Þú hefir, konúngr! miök svá eydt öllum mínum vinum, sem hefnda væri fyrir verdit" u. s. w. Vgl. 2, 180 f.

[2] Fornm. S. 2, 134 (S. Ol. Tr. C. 195): „sá hèt Eyvindr kelda, hann var seidmadr ok allmiök fiölkunnigr." 2, 140 (C. 197): „heldr hefir úvinr alls mannkyns fiandinn siálfr brugdit á sik ásiánu hins ódygga Odins, Þess er heidnir menn hafa lángan tíma trúat á, ok sèr fyrir gud haft, en nú sýnir hann sik eigi mega Þola heitan bruna sinnar logandi

Eyvind Kinnrifa (S. 389 ff.), von dem es heißt, er ſei der zauberkundigſte Mann geweſen, wird auch zu den großen Opfermännern gezählt, und während er nach der einen Faſſung ein finniſcher Geiſt geweſen ſein ſoll, haben nach der andern die Finnen nur angewieſen, das zu erwartende Kind auf Lebenszeit dem Dienſte Thôrs oder Odins zu geloben, und demgemäß geben die Eltern ihren Sohn dem Odin und erneut der herangewachſene Eyvind ſelbſt das Gelübde, beſiegelt auch die treuſte Liebe zu Odin, dem er ſo manigfach gegeben iſt, mit ſeinem qualvollen Tode [1]; dieſe Faſſung aber ſtimmt mit dem anderwärts bekundeten Gebrauche des nordiſchen Heidenthums (ſ. S. 362, 4). Auch Hâkon Jarl trieb nicht bloß Galder, er iſt noch mehr als Herſteller der Tempel und Opfer namenkundig [2], und wenn er mit beſondrer Ergebenheit ſeine haleygiſchen Schutzgeiſter Thorgerd und Irpa verehrt, der erſtern ſogar ſeinen

öfundar, er hann sèrr eydast sveit manna sinna“ u. ſ. w. 140 ff. (C. 198): „Nû er þar til at taka, at á þessi sömu páskanôtt kôm þar við eyna Eyvindr kellda, hann hafði mikit lângskip alskipat, voro þat alt seiðmenn, ok fiölkunnigt fôlk u. ſ. w. Sagði Eyvindr þâ allan atburð um sîna ferð, ok svâ þat, at hann hafði þâ ætlat at koma at konûngi ûvörum ok drepa hann sofandi eðr brenna hann inni með alla sîna sveit. Konûngr mælti u. ſ. w. var ok þess vân, at meira mundi mega miskun almâttigs guðs ok styrkr hans âgætra engla, er hann skipar til varðveizlu ok verndar sînu fôlki enn fiölkŷngi þîn eðr sâ hinn bölvaði fiandans sendiboði Oðin, er til þess dvaldi fyrir oss svefninn â tækiligum tîma með sînum skemtiligum skröksögum, at hann mætti u. ſ. w. oss svîkja ok svæfa, þâ er vèr skyldim vaka“ u. ſ. w.

[1] Fornm. S. 10, 292 (S. Ol. Tr. C. 34): „Norðr â Hâlogalandi vâro III ættstôrir menn u. ſ. w. Þriði Eyvindr kinnriva. Þessir vâro blôtmenn miclir oc villdu eigi lâta sið frænda sinna.“ 2, 168 (S. Ol. Tr. C. 204): „en þat má vera, segja þeir [Finnar], ef þit heitit þvî með svardaga, at sâ maðr skal alt til dauðadags þióna Þôr ok Oðni u. ſ. w. Þau gerðu þetta eptir þvî sem þeir lögðu râð til; síðan gâtu þau mik ok gâfu Oðni u. ſ. w. ok þegar ek mâtta mèr nökkut, endrnŷjaða ek þeirra heit, hefir ek síðan með allri elsku þiónat Oðni ok vorðit rîkr höfðingi; nû em ek svâ margfaldliga gefinn Oðni, at ek má þvî með engu môti bregða, ok eigi vil ek. Eptir þat dô Eyvindr, hafði hann verit hinn fiölkunnigasti maðr.“

[2] Heimskr. 1, 209: „Þâ bauð hann þat um rîki sitt allt, at menn skylldo hallda upp hofom oc blôtom, oc var svâ gert“ u. ſ. w. Fornm. S. 1, 91. Fagrsk. 37 ob.

Sohn opfert [1], ſo ſind doch in ſeinem Haupttempel viele Götter verſammelt, und als er nach Darbringung eines großen Opfers zwei Raben heranfliegen ſieht, iſt ihm das ein Zeichen, daß Odin dieſes Opfer angenommen habe und die günſtige Zeit zur Schlacht gekommen ſei [2]. Nicht genannt ſind die Götter, denen die Königin Gunnhild, einſt Zöglingin der Finnen, in ihrem Wittwenſtand opferte, um zu erfahren,

[1] Fornm. S. 11, 134 f. (ob. S. 382). Ihre Namen ſind keine fremde, obſchon ihre Galder den finniſchen gleichen (ſ. oben S. 398); Irpa Myth. 1216; auch der mit ihrer Hilfe lebendig gezauberte Holzmann hat heimiſchen Namen: Thorgardr (oben S. 379, Anm.); vgl. Fornald. S. 2, 5 f.

[2] Fornm. S. 1, 302 f. (S. Ol. Tr. C. 150): „Þvi næst sigldi Ólafr konúngr inn á Hlaðir, ok lèt briota ofan hofit, ok taka brottu fé alt þat, er þar var, ok alt skraut af goðonum, hann tók gullhring mikinn or hofshurðinni [vgl. 6, 271], er Hákon iarl hafði gera látit, eptir þat lèt hann brenna alt saman hofit ok guðin; en er bœndr verða þessa varir, þá láta þeir fara herör um öll hin næstu fylki, ok stefna liði út ok ætla at fara at konúngi með her.“ Heimskr. 1, 272. Das Ereigniß fand im nächſten Jahre nach Hákon Jarls Tode ſtatt (12, 5). Auch im Tempel, der auf Island der Thorgerd geweiht war, befanden ſich mehrere Götter (ſ. oben S. 398, Anm.). Fornm. S. 1, 151 (S. Ol. Tr. C. 71): „Er hann [Hák. iarl] kom austr fyrir Gautasker, lagði hann at landi, ok gerði blót mikit, þá komu þar hrafnar 2 fliugandi ok gullu hátt, þóttist iarl þá vita, at Oðinn mundi þegit hafa blótit, ok þá mundi iarl hafa dagráð til at berjast, lagði hann þá eld í skip sín ok brendi öll, gekk síðan á land upp með liði sínu, ok fór alt herskildi u. ſ. w. fèkk Hákon iarl sigr, en Óttar iarl fèll ok mestr luti lids hans u. ſ. w. Þessa getr Einarr skálaglamm: Flótta gekk til frèttar felli niörðr á velli, draugr gat dólga sagu dagráð Hèðins váða; ok haldboði hildar hrægamma sá ramma, týr vildi sá týna teinlautar fiör Gauta.“ 12, 37: „Fellinjörðr flótta [hermk., sá sem fellir (leggr að velli) flýandi óvini, hèr Hákon jarl] gekk til frèttar á velli; draugr Hèðins váða [hermk.] gat dagráð dólga sagu [dagráð, (hæfiligr og heillavœnligr tími), dólga sagu (til bardaga); dólga saga (ekki sága), orusta, eins og dólga senna]; ok hildar haldboði [hermk., hann Hákon] sá ramma hrægamma [hrafna], sá týr týra [gizkað; allar bækr, sem eg hefi sèð, hafa hèr týna] teinlautar [í staðinn fyrir týr týra lautar teina, mk. s. s. sverða týr, af týra (sverða) lautar (skjaldar) teinn, sverð] vildi [nfl. hafa] fjör Gauta. Heimskr. 1, 225 f. Fagrsk. 40 (vgl. 190): „Þá er Hákon kom austr fyrir Gautland, þá feldi hann blótspón, ok vitraðisk svá sem hann skyldi hafa dagráð at berjask, sèr á [B. ok hann sèr þá] á hrafna tvá, hversu gialla ok fylgja alt liðinu. Svá sem her segir u. ſ. w.“

was die ihren Söhnen aufſäßigen Häuptlinge in geheimem Geſpräche berathen hatten, ſchwerlich aber ſind andre als die norwegiſchen Landesgötter gemeint[1]; obgleich Gunnhild mit ihrem Gemahl Eirik Blutaxt, als ſie aus Norwegen flüchtig waren, in England die Taufe empfangen hatte[2], ließ ſie doch nachmals auf den Fall desſelben das Lied dichten, wie er zu Odin nach Valhöll fährt.

Anhang.

Unter den Mythenliedern der ältern Edda zeichnet ſich eines, Skirnisför, dadurch eigenthümlich aus, daß es eine Gruppe des Vanenkreiſes, ohne Zutritt irgend einer Aſengottheit, in Handlung ſetzt. Gegenſtand desſelben iſt die Brautwerbung Freys durch ſeinen Diener Skirnir um die ſchöne Gerd, Tochter des Jötuns Gymir; dieſe Beiden aber ſind in keinem andern Mythenliede, wenn auch ihre Namen genannt werden, handelnd betheiligt. Zugleich gibt Freys ſehnſuchtvolle, träumeriſche Liebe dieſem Lied einen dichteriſchen Schmelz, wodurch es einzig in der eddiſchen Reihe daſteht. Nicht als ob dasſelbe, wie es gefaßt iſt, die vollzogene Aufnahme der Vanengötter in die Gemeinſchaft der Aſen verläugnete[3], aber der Grundbeſtand der Fabel iſt

[1] S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 1, S. 2: „eptir þat satv þeir .IIII. höfþingiar a ein hiali sva at enger visso hialit nema þeir sialfir. ok þat harmadi Gvnhilldi ok forvitnade oc kom i hvg at þat mvnde taka henda sono henar. ok blotaða til gvðanna. ok feck þá frett at. þat mvndi verit hafa i ein hiall sem hon gat. oc þat hafa menn syr sátt en enge veitt hvart hon var sön at því. Oc eptir þat sagðe hon sonvm sinvm oc gerdu þau rað sin med mikille slegd.“ (Nichts davon Fornm. S. 1, 38. Heimskr. 1, 181 u.). Vorher in demſ. Cap. 1, S. 2: „oc er Noregs menn voro iþessom villom at svnir blotvðv skvrðgvð svnir skoga eða vötn. þa er þat sagt et synir Gvnhilðar höfðv tegit skirn i Englandi. en þo voro þeir ekki upp halls menn cristnimar. leto vera hvern hvart er villde cristin eða heidinn.“ Vgl. Heimskr. 1, 173.

[2] Fornm. S. 1, 23: „Eirikr skyldi láta skírast, kona hans ok börn ok alt lið, þat er honum hafði þángat fylgt. Var Eirikr þá skírdr ok tók trú rètta.“ Heimskr. 1, 130.

[3] Skirnisf. (Saem. 81 ff. Munch 58 ff.) Str. 7: „âsa ok álfa“. Str. 17 f. „álfa nè âsa sona, nè vissa vana.“ Str. 21 f. Beziehung auf Baldrs Leichenbrand. Str. 33 Berufung auf die drei Hauptgötter Odin, Thôr

vaniſch und bei allen Drohungen und Verwünſchungen, mit denen Skirnir auf Gŷmis Tochter einſtürmt, iſt der weichere Grundton und die glänzende Färbung des Ganzen im eigenſten Weſen des Vanenſtammes begründet. Den Sinn des Mythus zu ermitteln, iſt zunächſt der dichteriſche Gebrauch des Namens Gŷmir behilflich; im Räthſelliede ſind die Wellen Gŷmis Töchter von Rân, gerade wie ſie dort auch Ögis Töchter genannt werden (ſ. oben S. 261), alſo Gŷmir und Ögir nur zwei verſchiedene Namen des rieſenhaften Meergotts; ebendort heben die Nebel ſich aus Gŷmis Bette, der See; „ursvöl Gŷmis völva," Gŷmis kalte Vala, heißt dem Skalden Ref die Meereswoge und dazu bemerkt Skálda erläuternd, daß es Eines beſage: Ögir, Hler und Gŷmir; mit erſtern wird Gŷmir noch anderwärts, namentlich auch in den Gedenkverſen zur Bezeichnung der See, gleichgeſtellt [1]. Aufſchlüſſe, die um ſo erwünſchter ſind, als in Skirnisför Gŷmir gänzlich im Hintergrunde bleibt und nichts an ihm den Meerrieſen zu erkennen gibt. Jener Gleicherklärung mit Ögir unerachtet, gehört Gŷmis Name zum Sondergut der Vanenſabel und iſt von ihr aus in die Dichterſprache übergegangen [2].

Wo die Namen der Ögistöchter, Appellative oder Umſchreibungen für Welle und Brandung, verzeichnet ſind, findet ſich niemals Gerd mitaufgezählt [3] und auch im Skirnisliede kennzeichnet nichts ſie als

(âsa bragr) und Frey ſelbſt. Str. 34: „synir Suttunga." Str. 8 f. aus der Sigurdsſage: „vîsan vafrloga."

[1] Fornald. S. 1, 476 f.: „Gŷmir hefir ser getit dœtr râdsvidar vid Rân; bylgjur þær heita ok bârur u. ſ. w." „öldur þat eru, Ægis dœtr u. ſ. w." 1, 475: „gengr op [upp] mörkvum [-inn] ör Gŷmis fletjum u. ſ. w." Sn. 125 (Arn. 326): „sem kvad Refr u. ſ. w. í Ægis klöpta u. ſ. w. ursvöl Gŷmis völva (in Ægeris rictus u. ſ. w. frigida Gymeris saga) u. ſ. w. Hêr er sagt at allt er eitt: Œgir ok Hlêr ok Gŷmir". Vgl. Sn. 184. Arn. 496. Sn. 183 (Arn. 492): „Hver 'ro sævar heiti? Hann heitir marr, Œgir, Gûmir [B. Gŷmir], Hlêr u. ſ. w." Sn. 217a (Arn. 573 f.): „Sær u. ſ. w. Œgir u. ſ. w. Gŷmir u. ſ. w." Sæm. 50 (Munch 40): „Œgir, er ödru nafni hêt Gŷmir u. ſ. w. Vgl. Myth. 1210 u.

[2] Beli.

[3] Sn. 124 (Arn. 324). 185 (Arn. 500). Vgl. 217b (Arn. 575). Weder in der proſaiſchen Einleitung zu Ögis Trinkmahl, in welcher eben Gŷmir nur für einen andern Namen Ögis erklärt wird (Sæm. 59, ſ. vor. Anm.), noch im

Wellenmädchen. Der Name Gerd wird gleich denen andrer Göttinnen, mit Vorsetzung eines auf weibliche Beschäftigungen oder Zugehörden bezüglichen Wortes oder mit derartigen Beisätzen, zur dichterischen Bezeichnung der Frauen verwendet, aber auch außerhalb der Dichtkunst ist Gerd ein Frauenname oder sind damit, als zweitem Worte, solche zusammengesetzt [1], es scheint darin eine weibliche Umlautform des Masc. garðr zu liegen, welches Umhegung zugleich und Umhegtes bedeutet [2].

Die Mutter der mythischen Gerd hieß, nach dem Hyndlalied, Aurboda und war, nach der jüngern Edda, vom Geschlecht der Bergriesen; aur m. ist Lehmboden und dichterisch die Erde [3]. Erwägt man nun, daß Frey, der Brautwerber, es ist, der als Gott des Erdsegens angerufen wird, und daß die Beschwörung seines Boten hauptsächlich dahin geht, Gerd solle, wenn sie der Werbung sich sträube, unvermählt, unfruchtbar und nahrungslos in kalter Tiefe wie eine Distel verdorren [4],

Liede selbst (auch nicht Sn. 129), ist Gerd unter den mit ihren Gemahlen geladenen Göttinnen genannt; während Frey mit einem Diener und einer Dienerin erschienen ist, fehlt seine Genossin in der Halle ihres angeblichen Vaters. Als früher Ögir in Ásgard zu Gaste war, soll sich, nach Sn. 79, mit den andern Ásinnen auch Gerd beim Gastgebot befunden haben.

[1] Ásgerdr, Thórgerdr, Valgerdr, Ingigerdr u. s. w. (Gr. 2, 494). Belege der skáldischen Verwendung im Lex. poet. 235a; darunter: „Gerdr garda, dea corollarum, femina“ (Gísla S. Kiöbh. 1849, S. 179, 32). Freygerdr, Frögertha, Nam. des Donn. 7. Saxo 6, 99 u. 101 f.

[2] Vgl. Myth. 285 f.

[3] Hyndl. Str. 29 (Sæm. 117. Munch 70a): „Freyr átti Gerði, hon var Gýmis dóttir, iötna ættar, ok Aurboðu.“ Sn. 39 (Arn. 120): „Gýmir hét maðr, en kona hans Örboða, hon var bergrisa ættar; dóttir Þeirra er Gerðr, er allra kvenna er fegrst.“ Alvíssm. Str. 11 (Sæm. 49a. Munch 33): „Iörð heitir með mönnum u. s. w. kalla aur uppregin.“ Lex. poet. 36b: „aurr, m. terra limosa, argillosa, arenacea; it. terra, humus“ u. s. w. Der Nachdruck, das Bezeichnende, pflegt bei solchen Zusammensetzungen im ersten Worte zu liegen, wogegen das Fem. -boða, wie das Masc. -boði weiteren Spielraum läßt. Lex. poet. 71a u. 71b u. Vgl. Sæm. 111, 39. Munch 174, 38: „Örboða.“ Sæm. 118, 35: „Avrgiafs.“ Munch 70, 35: „Eyrgiafs“. Lex. poet. 146a: „eyrr, f. arena; locus arenosus fluvio adjacens u. s. w. litus maris u. s. w.“)

[4] Skirn. f. 29 (Munch 60 f.): „Tópi ok ópi, tiösull ok óÞoli, vaxi Þer tár með frega u. s. w.“ 30: „til hrímÞursa hallar Þú skalt hverjan

ſo legt es ſich nahe, in Gerd, der Tochter des Meerjötuns und der Erdrieſin, das meerumgürtete baufähige Land zu erkennen, das von dem Geber alles Wachsthums zu fruchtbarem Stande berufen wird. Man kann im Skirnislied allgemein den Bund des Luft- und Lichtgottes mit der tragbaren Erde zur Erſchließung derſelben dargeſtellt finden, es läßt ſich aber wohl auch denken, daß der Mythus, in ſeiner vaniſchen Abgeſchloſſenheit und der Beſonderheit ſeiner Namen, ſich urſprünglich beſtimmter auf Freys eigenſtes Beſitzthum, auf das ſchwediſche Bauland und deſſen Befruchtung durch ihn bezogen habe, gleich örtlich, wie es über die Entſtehung Seelands die von Bragi beſungene Fabel gab (ſ. oben S. 170). Upſalgut, von den Windungen des Meeres und der Seen umzogen, bildet einen Bezirk, der füglich als Gymisgardar, Gehöfte Gymis, der Gerd Wohnſtätte, bezeichnet werden konnte; wenn ſie dort wandelt, leuchten vom Glanz ihrer Arme Luft und Meer [1]. Der örtliche Haft iſt aber auch noch in einer Stelle des Liedes näher aufweisbar. Am Schluſſe desſelben verheißt Gerd, der ungeſtümen Werbung nachgebend, im Haine Barri werde ſie nach neun Nächten dem Sohne Niörds Freude gönnen. Barri, der knoſpende [2], ſtimmt

dag kranga kostalaus, kranga kostavön.“ (Vgl. 35.) 31: „Med þursi þríhöfdudum þú skalt æ nara eda verlaus vera u. ſ. w. verdu æm þistill, sá er var þrunginn í önn ofanverda!“ 34: „Hvê ek fyrir býd, hvê ek fyrir banna manna glaum mani, manna nyt mani.“ 36: „Þurs ríst ek þer ok þriá stafi: ergi ok æði ok óþola“ u. ſ. w. Gegenſätzlich die eilf goldnen Äpfel 19 f.; vgl. den befruchtenden Apfel Fornald. S. 1, 117 f.

[1] Skirn. ſ. 6: „Freyr: Í Gymis gördum ek sá gânga mer tída mey; armar lýstu, en af þadan alt lopt ok lögr.“ 14: „Gerdr: iörd bifask en allir fyrir skiálfa gardar Gymis.“ 22: „Gerdr: era mer gulls vant í gördum Gymis, at deila fê söður.“ Sn. 39 (Arn. 120): „lýsti af hôndum hennar bædi í lopt ok á lög“ u. ſ. w. Arn. 2, 276: „lýsti af hâri hennar bædi lopt ok log“ u. ſ. w. Als Skirnir zu den Gymishöfen kommt, trifft er einen Hirten, der auf dem Hügel ſitzt (Sk. ſ. Sæm. 82b, doch hat auch Hymir eine Herde), die Erde bebt und alle Gymishöfe, und er läßt ſein Roſs „til iardar taka“, Sæm. 83, 14 f.

[2] Lex. poet. 38b: „Barri m. u. ſ. w. nomen luci (qs. frondosus, barr, n.), Skf. 39, qui locus SE. 1, 122 vocatur Barey v. Barrey.“ Ebd. 38a: „Barr, n., gemma arboris u. ſ. w. granum, semen u. ſ. w. hordeum u. ſ. w.“ Ebd. 38b: „Barrhaddadr, adj., caput fronde, comæ instar, velatus, (barr, haddadr), frondicomus, frondifer, frondens, epith. Telluris, SE. I. 236, 2

ganz wohl zu der angenommenen Deutung; dagegen ist keineswegs genügend und ungezwungen erklärt, warum dieser Hain wiederholt als „lundr lognfara“ bezeichnet wird; auch andre Lesarten der Handschriften „logafara“, „lofafara“ hellen nicht auf und zeigen nur, daß hier ein nicht mehr verstandener Ausdruck Entstellung zu befahren hatte [1]. Nun lautet der alte Name des Mälarsees Lögrinn, Acc. Löginn (Dat. Leginum) [2]; das Subst. lögr m., Wasser, Meer, See, ist mit angehängtem Artikel für den besondern See gebräuchlich und zum Eigennamen desselben geworden; mit dem Lagen hängt der Hielmarsee zusammen, weitere Nachbarn sind Wener- und Wettersee; die Bewohner dieses seenreichen Landes (Geijer S. 18) überhaupt, insbesondre die Befahrer des Mälar- und des angrenzenden Hielmarsees, konnten, nach der Weise

(„barr-haddada bidkvân þriðja, feminam Thridio ambitam, fronde comantem, i. e. sylvâ, arboribus consitam, quum dubium non sit, quin intelligenda sit Norvegia). Arn. 122 (Sn. 40): „Þá fór Skirnir, ok bað honum konunnar, ok fékk heitið hennar, ok nía nóttum síðar skyldi hon þar koma er Barey heitir, ok gánga þá at brullaupinu með Frey. Carmen Skirnismál hunc locum appellat Barri; quæ ita conciliari possunt, ut Barrey (Barræy) fuerit insula quædam (ipsum nomen historicum est), Barri vero lucus aliquis in hac insula.“ Arn. 2, 276 weder Barri noch Barey.

[1] Biörn 2, 40: „Logn n. malacia, aeris tranquillitas“ (vgl. Sæm. 50, 23, seefahrenden Völkern allerdings eine wichtige Sache); -fara kann Gen. Sing. und Plur. von fari, M. (vector, navigator), und Gen. Plur. von för, F. (profectio, iter) sein; letzteres scheint Afzelius 84 zu meinen, wenn er übersetzt: „Lugn-färds lunden“; aber was soll man sich dabei vorstellen? Finn Magnusen gibt Lex. myth. 117 a: „in luco tranquillo“; Edd. 1, 193 f.: „den lune Lund“; Simrock 31 f.: „stiller Wege Wald“; Sæm. 283 wird Lognfari im Reg., als Eigenname, aufgeführt; beharrt man bei logn, so bleibt auch kaum eine andre Wahl, als „lundr Lognfara“ für einen Hain des Gottes Frey zu nehmen, dessen Schiff Skíðbladnir allezeit Fahrwind hatte (Sn. 48. 132), der also auch bei Meeresstille (logn) fahren konnte; Gerð wird aber den Bräutigam nicht in einen schon nach ihm benannten Hain, sondern nach einem ihrer Heimath beschieden haben. Drei Hdschr. haben: „Logafara“, andre „Lofafara“ (Sæm. 86, 3), dessen Verbesserung in „Lofnfara“, Gen. Sing. von Lofnfari (ebd. 283 b), wohl einen Brautfahrer, mit Bezug auf die heirathvermittelnde Göttin Lofn (Sn. 37. Arn. 116), im Auge hat.

[2] Sn. 16 (Arn. 32). Heimskr. 1, 9. S. Ol. helg. Christ. 1853, 17. Fornald. S. 2, 466. 472. (Heimskr. 2, 104: „konúngrinn“, „konúnginom.“) Vgl. Gr. 4, 432 f., 3. 5. (Gr. 1, 2te Ausg., 653.)

von „sæfari“ u. ſ. w., füglich laga-farar, lög- oder löginfarar heißen [1], und ſo geleſen würde ſich „lundr lognfara“ zum Haine der Upſalſchweden, zur heiligen Stätte des fortan dem Freysdienſte geweihten Landes umgeſtalten. Sprößling des im Haine Barri zwiſchen Frey und Gerd geſchloſſenen Bundes war Fiölnir, der erſte Yngling, laut der Saga Herrſcher über die Schweden und Upſalgut, reich und glücklich in Jahresſegen und Frieden, Zeitgenoſſe und Gaſtfreund des däniſchen Friedenskönigs Frôdi, des Beſitzers der Goldmühle [2]; es hat auch hier

[1] „Sæfari“, Gen. „Sæfara“ (Sæm. 114 f., 12. Fornald. S. 2, 7. 3, 193); Dagfari ok Náttfari (Fornald. S. 2, 7. 3, 193. 215 f.); „Sigurdr Jórsalafari (ebd. 2, 15). Es fragt ſich, ob der Artikel ſo feſt in Lögrinn als Eigennamen eingeſchmolzen iſt, daß ſich mit dem Acc. Löginn die Zuſammenſetzung „Löginfara“ bilden konnte. Vgl. Gr. 2, 434. Lex. poet. 155 b u.: „fara stôran siâ“ u. ſ. w. Zu laga-fara Gr. 2, 603 u.

[2] Yngl. S. C. 12 (Heimskr. 1, 15): „Gerdr Gýmis dôttir hêt kona hans [Freys]; sonr þeirra hêt Fiölnir.“ C. 14 (1, 17): „Fiölnir son Yngvi-Freys rêd þâ fyrir Svîum ok Uppsala audi; hann var ríkr ok ársæll ok fridsæll; þâ var Fridfrôdi at Hleidru, þeirra î millum var vinfengi mikit ok heimbod.“ Fornald. S. 2, 12: „Freyrs, fôdur Fiölnis“ u. ſ. w. Sn. 146 (Arn. 374 f.): „Sonr Fridleifs hêt Frôdi u. ſ. w. en fyrir því at Frôdi var allra konûnga ríkastr â Nordrlöndum, þâ var honum kendr fridrinn um alla danska tûngu, ok kalla Nordmenn þat Frôdafrid u. ſ. w. Frôdi konûngr sôtti heimbod î Svîþiod, til þess konûngs er Fiölnir er nefndr u. ſ. w. Frôdi konûngr lêt leita ambâttirnar til kvernarinnar, ok bad þær mala gull ok frid ok sælu Frôda.“ Yngl. S. C. 14 (Heimskr. 1, 17): „Frôdi âtti mikinn hûsabæ; þar var gert ker mikit margra âlna hâtt, ok okat med stôrum timbrstokkum; þat stôd î undirskemmu, enn lopt var yfir uppi, ok opit gólfþilit, svâ at þar var nidr hellt leginum; enn kerit fullt miadar; þar var drykkr furdu sterkr u. ſ. w. var hann [Fiöln.] svefnærr ok dauda drukkinn u. ſ. w. misti þâ fôtom ok fell î miadarkerit, ok týndis þar. Svâ segir Þiodólfr hinn Hvinverski: u. ſ. w. vâgr vindlaus“ u. ſ. w. Vgl. Saxo 1, 19 u. 5, 94 u. Fiölnir iſt auch ein bekannter Name Odins und dieſer ſtellt ſich ſoweit dem Upſalkönige gleich, als er ſelbſt bekennt, daß er von Süttungs Methe „trunken und übertrunken wird“. (Sæm. 12, 15): „ölr ek vard, vard ofrölvi at ins frôda Fialars“. In Grimnismál ſtehen die zwei Odinsnamen „Bölverkr, Fiölnir“ unmittelbar beiſammen (Sæm. 46, 47); ebenſo Fengr und Fiölnir, Sæm. 184, 18 (vgl. Arn. 2, 472 a. 555 a), jenes doch wohl als Erbeuter des Meths, wie auch die Dichtkunſt, das Lied, ein Fang, Odins fengr, Vidurs fengr heißt (Arn. 244. 250, 3. Lex. poet. 164 a, ebd. 177 a und 184 b: „Fiölnis [Sköl-Gr. 2, 731] fleyti fengr); in gleichem Sinne Fiölnis veig, Odinis potus

eine Sagenverbindung zwiſchen Schweden und Dänen ſtattgefunden; die beiden Völker, die ſo vielfach im Streite lagen, beſchicken ſich mit den Vertretern je ihres ſaturniſchen Gold- und Friedensalters. Wie Fiölnis Name ſchon die Vielheit, den Überfluß andeutet, ſo geſchah es auch, daß er in der Fülle verſank; auf einem Beſuche bei Fridfröði fiel er, trunken und ſchlafbetäubt, in die Methkufe, auf der das Gelag bereitet war, und ihn erſtickte, nach Thiodolfs Worten, „die windſtille See“ [1]; dieſes Ertrinken im Überſchwang des Guten findet ſich auch in

(Korm. 23, 1. Lex. poet. 177a; ebd. auch: „fyll fialla Fiölnis, potus gigantis [Suttúngs], poesis, carmen, SE. 1, 340, 1“); in Kråkum. 25 (Fornald. S. 1, 309) freut ſich der ſterbende Held auf das Trinkgelag in Fiölnis Behauſungen („dýrs at Fiölnis hûsum“); vgl. Lex. myth. 557a. Vielleicht ſchon in einigen der angeführten Fälle, entſchieden in andern, iſt Odin nur herkömmlich und ohne nähere Beziehung auf den Methtrunk Fiölnir genannt; gleichwohl iſt darin der Anlaß des Namens zu ſuchen und dieſer bezeichnet für den Äſen wie für den Ynglíng einen Vieltrinker, Völler. (Als geſchichtlicher Eigenname Lex. myth. 726.)

[1] Von Hálfdan Hvitbein, der als Eroberer das Reich der Ynglínge in Norwegen gründete, ſagt Ynql. S. C. 49 (Heimskr. 1, 58): „hann varð gamall maðr, ok varð sóttdauðr á þotni, ok var síðan flutr út á Vestfold, ok heygðr þar sem heitir Skæreið í Skíringssal. Svá segir þiodolfr: u. ſ. w. ok Skæreið í Skíringssal, of brynjálfs beinom drûpir.“ Sögubr. C. 10 (Fornald. S. 1, 388) meldet aus Sigurd Hrings Zeit: „Þá voru höfð blót í Skírîngssal, er til var sótt um alla víkina“ [über Vík ſ. Droplaugars. S. 29. Munch 1, 104. 110]; vollſtändiger Munch 2, 81 nach Arngrim Jonsſons hdſchr. Suppl. zur dän. Geſchichte. Fagrsk. 2 f., von der Beſtattung des ertrunkenen Hálfdans des Schwarzen, des Vaters Harald Schönhaars: „En svá var mikil ársæli [vorher: maðr; ársæll ok vinsæll] Hálfdanar, at þegar er þeir sunnu lík hans, þá skiptu þeir líkam hans í sundr, ok váru innyfli hans iorðuð á þengilsstöðum á Haðalandi, en líkamr hans var iarðaðr á Steini á Hríngaríki, en höfuð hans var flutt í Skírissal á Vestfold ok var þar iarðat. En fyrir því skiptu þeir líkam hans, at þeir trûðu því, at ársæli hans myndi iafnan með hánum vera, hvárt sem hann væri lífs eða dauðr“ (vgl. Heimskr. 1, 74). Ottars og Ulfstens Rejseberetn. af R. Rask, Kjöbh. 1816, S. 42 ff.: „Donne is án port on sudeveardum þæm lande þone man hæt Sciringesheal“ (im Drucke verändert in Cininges-heal [Konûngahella], noch mehrmal). Munch 139. Skírîngssalr, Skírissalr (Bezirk und einzelner Ort, „Skæreið í Skíringssal“, „Skírissal á Vestfold“) gemahnt an Freys Beiwort Sæm. 45, 43: „skírom Frey“ und den Namen ſeines Dieners Skírnir (ſ. oben S. 152). Vgl. jedoch Munch 1, 50.

andern Sagen von vormaliger Segenszeit [1]. Durch Fiölnir verstärkt und rundet sich für Gerd, Ymis Höfe und den Hain Barri die Verörtlichung am Mälarsee. Beschaffenheit der Luft und des Bodens, Anbau des Landes, uralte Einrichtung des Staats und des Tempeldienstes, stimmen mit der Art der hier besonders verehrten Vanengötter vollkommen überein. Während der alte Landâs des gebirgigen Norwegens mit dem Donnerkeile Steinriesen zermalmt, segnet der milde Frey sein schwedisches Ackerland mit Regen und Sonnenschein. Eine Seeküste mit bequemen Hafenbuchten stand hier zu Gebot und das stillere Binnenmeer lud zum Schifffahrtsverkehr mit nahen und fernen Inseln und Uferlanden ein, so daß auch Niörd, der Herr der Schiffstätten (Nôatûn n. pl.), seine Heimath fand. Zwar ist nicht ausgesprochen, daß dort zu Ehren Freys oder Niörds geopfert wurde, aber die Vanengötter waren ja die angestammten dieser Westfoldkönige und es kommt hiezu eine bedeutsame Kunde: Hálfdan der Schwarze, Harald Schönhaars Vater, war beim Ritt über einen beeisten Strom ertrunken; weil nun an diesem beliebten Könige der Jahressegen sichtlich haftete, zertheilte man seinen Leichnam, die Eingeweide wurden zu Thengilsstad in Hadaland, der Leib zu Stein in Hringariki, das Haupt aber zu Skirisal in Westfold beerdigt, die Leute glaubten, daß Hálfdans Jahressegnung beständig bei ihnen bleiben werde, wo immer er lebendig oder todt weile [2]. Diese heilwirkende Eigenschaft Hálfdans wird mit denselben Worten ausgedrückt, mit denen sie schon den Stammgöttern Niörd und Frey zugeschrieben ist [3], aber auch das Umgekehrte begab sich mit den schwedischen Vorkönigen; als die großen Opfer zu Upsal zwei Jahre lang nicht gegen Miswachs gefruchtet hatten, opferten die Schweden im dritten Herbst ihren König

[1] Myth. 659 f. Fr. Kuenlin, die Schweiz in ihren Ritterburgen 1, 113. In das große Weinfaß der Abtei Salmannsweiler soll vor Zeiten ein Mönch zum Spundloch hineingefallen und darin ertrunken sein; Rhein. Antiquar. Frankfurt 1744, S. 103.

[2] Hiezu die Stelle aus Fagrsk. 2 f. oben S. 423, 1.

[3] Fagrsk. a. a. O.: „fyrir þvi at hann var maðr árssæll ok vinsæll. En svá var mikil árssæli Hálfdanar“ u. s. w. Yngl. S. C. 12 (Heimskr. 1, 19): „Freyr var vinsæll ok árssæll sem faðir hans.“ Noch Olaf der Heilige heißt in einem Skáldenliede (Heimskr. 2, 291): „Olafr lôfarr árssæll“ u. s. w. (S. Ol. ens h., Christ. 1853, 160a. 283, C. 135.)

Dômaldi, dem ſie die Schuld des Unheils aufbürdeten [1]; und als ſpäter bei den Auswanderern in Vermaland Theurung und Hunger einfiel, bezichtigte das Volk, nach ſchwediſcher Gewohnheit, Fruchtbarkeit und Mißjahr dem Könige beizumeſſen, den König Olaf, daß er kein großer Opferer ſei, und verbrannte ihn, als Opfer zum Jahresſegen; doch fanden die Weiſeren, daß Übervölkerung die Urſache des Mangels war, und veranſtalteten den Weiterzug nach Norwegen [2]. Gab es auch anderwärts ſolche Verantwortlichkeit des Königs für Wetter und Wachsthum [3], ſo ſteht doch dieſelbe gerade bei den Ynglingen im genaueſten Zuſammenhang mit ihrer Abkunft von den Vanengöttern, den eigentlichen Gebern alles Gedeihens, deren Segnung zu vermitteln ſie be-

[1] Ynql. S. C. 18 (Heimskr. 1, 21): „giördiz í Svíþiod sultr mikill ok seyra. þá efldo Svíar blót stór at Uppsölum; it fyrsta haust blótudu þeir yxnom, ok batnadi ekki árferd at heldr. Enn annat haust hôfu þeir mannblót; enn árferd var söm edr verri. Enn et þridia haust kômu Svíar fiölmennt til Uppsala, þá er blót skyldu vera: þá áttu höfdíngjar râda giörd sína, ok kom þat ásamt med þeim at hallærit mundi standa af Dômalda konûngi þeirra; ok þat med, at þeir skyldu hönum blóta til árs ser, ok veita hönum atgöngu ok drepa hann, ok rioda stalla blódi hans; ok svá gerdu þeir. Svá segir þiodólfr: u. ſ. w. árgiörn u. ſ. w. Svía kind."

[2] Ynql. S. C. 47 (Heimskr. 1, 56): „gerdiz þar hallæri mikit ok sultr; kendu þeir þat konûngi sínum, svá sem Svíar eru vanir at kenna konûngi bædi ár ok hallæri. Olafr [Trételgia] konûngr var lítill blótmadr; þat líkadi Svíum illa, ok þótti þadan mundo standa hallærit: drógu Svíar þá her saman, gördu för at Olafi konûngi, ok tóku hûs á hönum, ok brendu hann inni, ok gáfu hann Odin, ok blêtu hönum til árs ser: þat var vid Væni. Svá segir þiodólfr: u. ſ. w. af Svía iöfri; sá áttkonr frá Uppsölum lofda kyns" u. ſ. w. Von dem „gáfu hann Odin" enthält die Liedesſtelle keine Spur; es mag von früheren Annahmen des Verfaſſers der Proſa (C. 8 am Schluſſe, C. 15, wo auch nur die Proſa Odins gedenkt) herrühren.

[3] Ammian. Marc. 28, 5, S. 586: „Apud hos [Burgund.] generali nomine rex appellatur Hendinos, et ritu veteri potestate deposita removetur, si sub eo fortuna titubaverit belli, vel segetum copiam negaverit terra: ut solent Ægyptii casus ejusmodi suis assignare rectoribus." Vgl. Fornald. S. 1, 451 ff. (526 f.), wo zwar auch „hallæri mikit" der Anlaß des Opfers und zuletzt geſagt iſt (1, 454): „en fal [Heidrekr kon.] Odni allan þann val, er þar hafdi fallit, til árbótar, í stad Ângantýrs, sonar sína", zugleich aber das Ganze eine kriegeriſche Wendung genommen hat.

sonders gewürdigt und darum auch verpflichtet schienen; das Mislingen musten Dómaldi in Upsal und Olaf in Vermaland mit dem Tode büßen, der glückliche Erfolg bewirkte Hálfdans Verehrung in Skiringssal [1].

[1] Die Beziehung Freys zu Álfheim und den Lichtálfen ist früher S. 152 f. dargelegt worden. Zum Opferfest in Skiringssal kommt die schöne Álfhild, Tochter des Königs Álf von Vindill, Schwester Álfs und Yngvis, wie eben auch zwei königliche Brüder in Upsal hießen (Yngl. S. C. 24); feindliche Nachbarn des Bestfoldkönigs sind die Söhne Gandálfs von Álfheim (Munch 2, 81. 134 f.); im nahen Geirstad opferte man nachmals einem Bruder Hálfdans des Schwarzen, Olaf, der dort im Hügel bestattet war und auch als ein Schutzgeist den Ehrennamen Geirstadálf erhielt (Munch 2, 139. 162. Fornm. S. X, 210 bis 212. Yngl. S. C. 54); in Gautland wird noch zu Olafs des Heiligen Zeit „álfa blót“ begangen (Heimskr. 2, 137. S. Olafs k. ens helga, Christ. 1853, 80; vgl. jedoch Kormaks S. S. 216. 218. Myth. 416 f.).

Inhalt.

	Seite
Sagenforschungen	1
I. Der Mythus von Thôr nach nordischen Quellen	3
1. Forniot	20
2. Hrûngnir	26
3. Örvandil	29
4. Thiâlfi	33
5. Skrŷmir	38
6. Sif	44
7. Alvîs	46
8. Harbard	50
9. Thrym	56
10. Svadilfari	61
11. Thiassi	66
12. Geirröd	77
13. Hyrrokin	82
14. Hŷmir	88
15. Ägir	94
16. Midgardsschlange	97
17. Starkad	101
18. Hâlfdan	110
II. Odin	129
1. Sageninhalt	145
Odins Meth	145
2. Die Vanen	150
3. Hönir und Mimir	188

Seite

4. Kvâsir. Ôdhrörir 209
5. Runen 225
6. Odin und seine Jünger 277
   Bragi 277
   Gest. Starkad 305
   Der Hohe 348
   Kunstpflege 375
Anhang 417

MAR 1 2 1959

[redacted]

[redacted]